This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

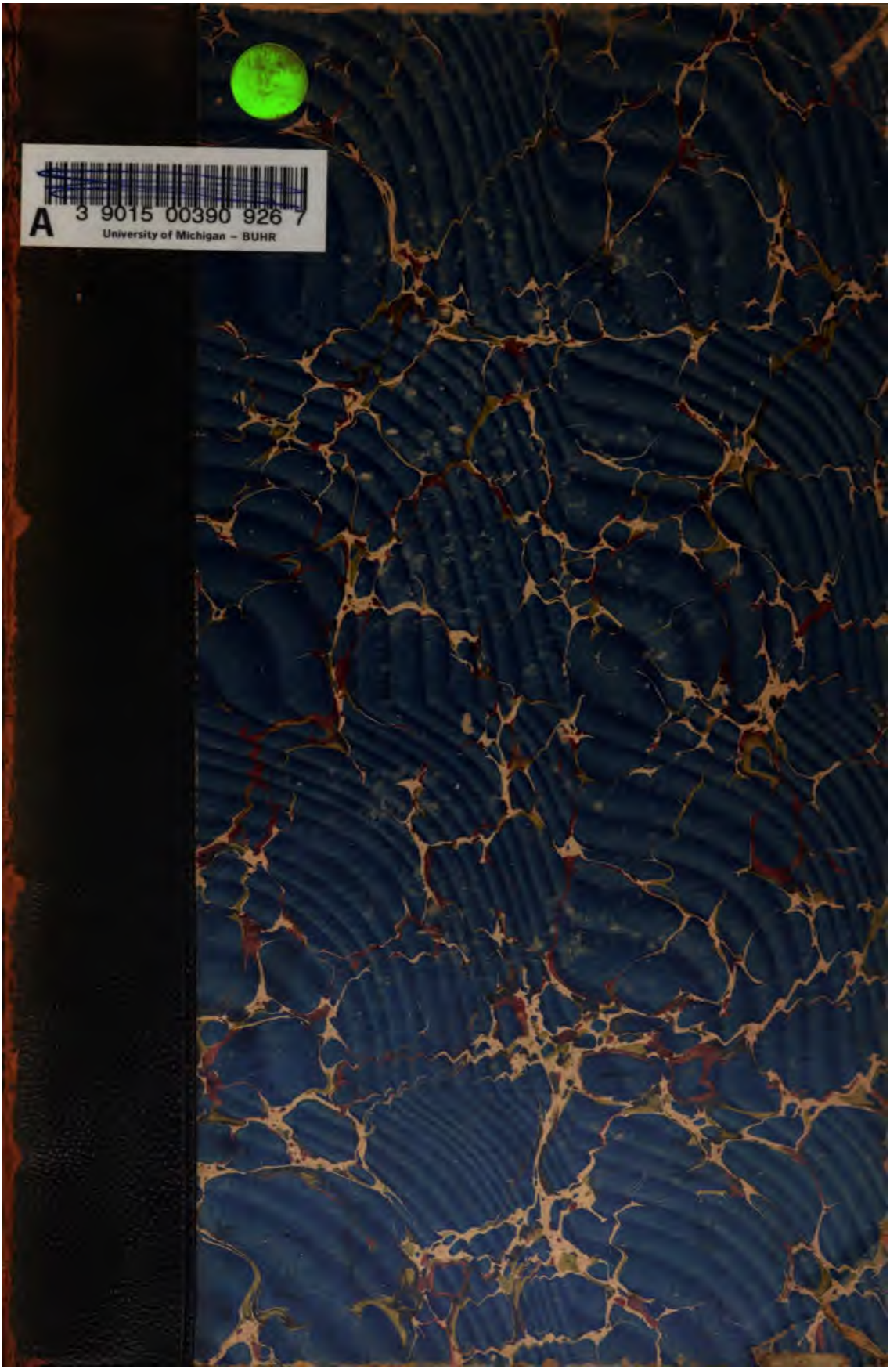
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


A 3 9015 00390 926 7
University of Michigan – BUHR

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

B
2798
.W3

Kant's

Dualismus von Geist und Natur

aus dem Jahre 1766

und

der des positiven Christenthums

von

Dr. Theodor Weber,
Religionslehrer am Königl. katholischen Gymnasium zu Breslau.

Breslau, 1866.
G. P. Aderholz' Buchhandlung
(G. Porsch).

Die bloße Polyhiſtorie iſt eine cyklopiſche Gelehrſamkeit, der ein Auge fehlt — das Auge der Philoſophie. Kant.

Noli meas litteras ex tua opinione vel contentione, sed ex divina lectione vel inconcussa ratione corrigere. Si quid in eis veri comprehenderis, existendo non est meum, at intelligendo et amando et tuum sit et meum; si quid autem falsi conviceris, errando fuerit meum, sed iam cavendo nec tuum sit nec meum.

St. Augustinus.

Vorrede.

Unter der großen Anzahl von Schriften, die Kant vor seiner in die verschiedensten Gebiete der Wissenschaft so tief eingreifenden „Kritik der reinen Vernunft," also vor dem Jahre 1781, hat erscheinen lassen, dürfte sich wohl kaum eine zweite finden, welche, was die Bedeutung des in derselben behandelten Problemes und den Einfluß seiner Lösung auf die nachherige Kant'sche Philosophie anbelangt, derjenigen gleich zu setzen wäre, die den auf den ersten Blick etwas sonderbaren Titel „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" an der Stirne trägt[1]). Die phantastischen Erzählungen nämlich, welche in den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts über Swedenborg's Umgang mit der Geisterwelt allgemeine Verbreitung fanden, veranlaßten den großen Denker in dem Jahre 1766 eine neue und letzte Untersuchung anzustellen über Werth und Berechtigung des Wesens-Dualismus von Geist und Natur innerhalb des geschaffenen Universums, und namentlich alles dasjenige auszumitteln, was sich über Begriff und Beschaffenheit des ersteren jener beiden Factoren mit Fug und Recht behaupten lasse. Leider war das Resultat dieser Untersuchung ein solches, durch welches jener Dualismus als ein noch fernerhin wissenschaftlich zu rechtfertigender bei Seite geschoben und völlig auf-

---

[1]) Immanuel Kant's sämmtl. Werke in 12 Bänden, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. Leipzig bei Leopold Voß, 1838. Band VII. p. 31 flg.

gegeben wurde, indem Kant am Schlusse seiner desfallsigen Forschung die Erkennbarkeit des creatürlichen Geistes als eines von der Natur wesenhaft oder qualitativ verschiedenen Realprincips mit bewußter Absichtlichkeit ganz und gar negirte. Denn das sind Kant's eigene Worte [1]):

„Da ich mich jetzt beim Schlusse der Theorie von Geistern befinde, so unterstehe ich mich noch zu sagen: daß diese Betrachtung, wenn sie von dem Leser gehörig genutzt wird, alle philosophische Einsicht von dergleichen Wesen vollende, und daß man davon vielleicht künftighin noch Allerlei meinen, niemals aber mehr wissen könne. Dieses Vorgeben klingt ziemlich ruhmredig. Denn es ist gewiß kein den Sinnen bekannter Gegenstand der Natur, von dem man sagen könnte, man habe ihn durch Beobachtung oder Vernunft jemals erschöpft, wenn es auch ein Wassertropfen, ein Sandkorn, oder etwas noch Einfacheres wäre, so unermeßlich ist die Mannichfaltigkeit desjenigen, was die Natur in ihren geringsten Theilen einem so eingeschränkten Verstande, wie der menschliche ist, zur Auflösung darbietet. Allein mit dem philosophischen Lehrbegriffe von geistigen Wesen ist es ganz anders bewandt. Er kann vollendet sein, aber im negativen Verstande, indem er nämlich die Grenzen unserer Einsicht mit Sicherheit festsetzt, und uns überzeugt, daß die verschiedenen Erscheinungen des Lebens in der Natur und deren Gesetze Alles sind, was uns zu erkennen vergönnt ist, das Principium dieses Lebens aber, d. i. die geistige Natur, welche man nicht kennt, sondern vermuthet, niemals positiv könne gedacht werden, weil keine Data hierzu in unseren gesammten Empfindungen anzutreffen sind, und daß man sich mit Verneinungen behelfen müsse, um etwas von allem Sinnlichen so sehr Unterschiedenes zu denken, daß aber selbst die Möglichkeit solcher Verneinungen weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruhe, zu denen eine von allen Hilfsmitteln entblößte Vernunft ihre Zuflucht nimmt. Auf diesen Fuß kann die Pneumatologie der Menschen ein Lehrbegriff ihrer nothwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermuthete Art Wesen genannt werden, und als ein solcher der Aufgabe leichtlich adäquat sein."

---

[1]) l. c. p. 77 u. 78.

„Nunmehr lege ich, so fährt Kant fort, die ganze Materie von Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an. Indem ich den Plan meiner Nachforschung auf diese Art besser zusammenziehe, und mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich, meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrigen Gegenstände vortheilhafter anlegen zu können. Es ist mehrentheils umsonst, das kleine Maß seiner Kraft auf alle windige Entwürfe ausdehnen zu wollen. Daher gebeut die Klugheit, sowohl in diesem als in anderen Fällen, den Zuschnitt der Entwürfe den Kräften angemessen zu machen, und, wenn man das Große nicht füglich erreichen kann, sich auf das Mittelmäßige einzuschränken."

Die metaphysischen Forschungen, welche Kant über Existenz und Qualität geistiger Wesen im Gegensatze zu der Natur als der Summe aller körperlichen Dinge anstellte, führten demnach zu dem Resultate, daß, wenn auch die allenfallsige Möglichkeit oder Denkbarkeit jener stehen blieb, ihre Erkennbarkeit für das Bewußtsein des Menschen doch durchaus in Abrede gestellt wurde. Diese totale Unerkennbarkeit geistiger Wesen gilt auch ganz allgemein und wird von Kant aufrecht erhalten, sowohl wenn es sich dabei um Existenz und Beschaffenheit reiner als auch mit einem organischen Körper verbundener, d. h. der menschlichen Geister handelt. In Hinsicht auf den ersten Punkt wird uns berichtet, daß „wir einige Philosophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeiten zu kennen, welche den Begriff des Geistes überhaupt umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr, und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen liegt[1])." Was aber in specie die Geister oder Seelen der Menschen betrifft, so lautet die Auskunft, welche uns hierüber ertheilt wird, nicht viel erfreulicher. „Ich erkenne, heißt es in dieser Beziehung[2]), in mir Veränderungen als in einem Subjecte, was lebt, nämlich Gedanken, Willkür ꝛc., und weil diese Bestimmungen von anderer Art

[1]) l. c. p. 102.
[2]) l. c. p. 103 u. 104.

sind, als Alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermaßen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses auch ohne Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannter Natur niemals geschlossen werden. Ich bin mit meiner Art Wesen durch Vermittelung körperlicher Gesetze in Verknüpfung, ob ich aber auch sonst nach anderen Gesetzen, welche ich pneumatisch nennen will, ohne die Vermittelung der Materie in Verbindung stehe oder jemals stehen werde, kann ich auf keinerlei Weise aus demjenigen schließen, was mir gegeben ist. Alle solche Urtheile, wie diejenigen, von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig im Verhältniß steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein, und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werthe, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, sondern diejenigen, welche man durch Erfahrung schon kennt, nur auf eine den Erscheinungen angemessene Art verbindet, und deren Möglichkeit sich also jederzeit muß können beweisen lassen, dagegen im ersten Falle selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, in welchen man niemals den mindesten Begriff ihrer Möglichkeit haben kann und also nur schöpferisch oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet." In voller Uebereinstimmung mit dieser Darstellung soll denn auch, wie Kant meint, bis jetzt, d. h. bis zum Jahre 1766 nicht bloß noch niemals irgend ein Beweis für die Existenz einer menschlichen Seele als eines geistigen Wesens geliefert worden sein[1]), sondern die Erbringung eines solchen wird auch für alle Zukunft geradezu als eine absolute Unmöglichkeit behauptet. „Welche Nothwendigkeit verursache, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eins (nämlich den Menschen) ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen anderen sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich ausgerüsteten

1) l. c. p. 41.

Gegner zu scheuen (wenn ich sonst einige Neigung zum Streiten hätte), um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstriren[1])." Und wer könnte sich nun bei solcher Ansicht noch wundern, wenn Kant am Ende der in Rede stehenden Schrift dem gelehrten wie dem ungelehrten Leser folgenden klugen und gutgemeinten Rath ertheilt[2]): „Lasset uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen (nämlich über Existenz und Qualität geistiger Wesen) der Speculation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken theilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen, und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am rathsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermuthlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unsern Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Allein — dieser Rath sowie das apodiktische Urtheil, welches Kant rücksichtlich der Erkennbarkeit des creatürlichen Geistes abgegeben, wird für die Nachfolger des scharfsinnigen Mannes doch nur insofern von bindender Bedeutung sein können, als dieselben nach einer eingehenden Prüfung vor allem die Unterlagen anerkennen müssen, welche beide zur Voraussetzung haben und über welchen dieselben entstanden sind. Nun kann es aber, wie ein auch nur oberflächlicher Blick in die Deductionen

---

[1]) l. c. p. 47. cf. p. 40.
[2]) l. c. p. 106 u. 107.

der zur Sprache gebrachten Schrift zu erkennen gibt, keinem Zweifel unterliegen, daß wir diese Unterlagen einerseits in der von Kant als eine richtige bloß vorausgesetzten, nicht nachgewiesenen Auffassung der Materie, des materiellen Stoffes als des allen Natur-Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesens, und andererseits in der besonderen, eigenthümlichen, aber ebenfalls zum mindesten ganz und gar mangelhaften und unvollendeten Erkenntnißtheorie besitzen, wie sich dieselbe unter Kant's Händen bis zum Jahre 1766 bereits ausgebildet hatte. Bewähren sich uns aber die beiden hier genannten Hebel in Wirklichkeit keineswegs als solche Werkzeuge, welche zur wissenschaftlichen und ausreichenden Erkenntniß des endlichen oder creatürlichen Geistes und damit auch zur Lösung des ersten und wichtigsten aller metaphysischen Probleme, der ächten und rechten Verhältnißbestimmung von Geist und Natur innerhalb des geschaffenen Universums, geeignet erscheinen, nun! so wird das Kant'sche Urtheil, weit entfernt, unseren Beifall zu finden, vielmehr den Sporn und die Veranlassung dazu bieten müssen, daß wir uns nach anderen Hilfsmitteln umsehen, welche für die Lösung der vorliegenden nicht hoch genug anzuschlagenden Aufgabe von vornherein günstigere Aussichten eröffnen mögen. Und in der That! eine solche Umschau ist um so dringender geboten, als Kant selber bei der oben behaupteten absoluten Unerkennbarkeit des creatürlichen Geistes keineswegs stehen geblieben.

Die Bemühungen, welche Kant in „den Träumen eines Geistersehers" angestellt, um den Wesens-Unterschied von Geist und Natur vor dem Forum der Wissenschaft zu Ehren zu bringen, hatten nämlich, wie im Verlaufe dieser Schrift ausführlich dargethan werden soll, gerade umgekehrt zu einem solchen Resultate geführt, wodurch im Grunde die eigentliche Wesenhaftigkeit und wahrhafte Substanzialität beider Realprincipien in gleicher Weise vernichtet war, indem diese von Kant unter anderen auch mit solchen Eigenschaften oder Qualitäten versehen gedacht wurden, welche dieselben ohne weiteres ihres substanzialen Charakters entkleideten und in bloß-formale Erscheinungen verwandelten. Da nun aber unserer später folgenden Beweisführung gemäß eine bloße Erscheinung als solche vom Denkgeiste des Menschen schlechterdings nicht kann festgehalten werden, ohne derselben zugleich ein wirkliches Wesen, eine

wahrhafte Realität unterzulegen, welcher jene inhärirt und von welcher dieſelbe getragen wird, und da ferner die formalen Erſcheinungen, in welche Geiſt und Natur von Kant umgeſetzt worden, keineswegs derart waren, daß für dieſelben in Zukunft zwei qualitativ verſchiedene Realprincipien als die ſubſtanzialen Träger derſelben hätten poſtulirt werden können, ſo war derjenige Weſens-Dualismus von Geiſt und Natur, den Kant vor der Gründung ſeines unter dem Namen „des Kriticismus" bekannten philoſophiſchen Syſtems behauptete, mit „den Träumen eines Geiſterſehers" auch an einem Punkte angekommen, auf welchem er mit unvermeidbarer Nothwendigkeit ſehr bald in den Monismus oder die Weſens-Einheit beider Realprincipien umſchlagen mußte. Dieſe Weſens-Einheit von Geiſt und Natur tritt denn auch, wie allgemein zugeſtanden wird, ſchon in der erſten philoſophiſchen Schrift, welche Kant den Träumen eines Geiſterſehers im Jahre 1770 nachfolgen ließ, offen zu Tage und von dieſer Zeit an bildet gerade ſie und nichts anderes das eigentliche Fundament, auf welchem ſich der Kant'ſche Kriticismus, ja die geſammte neuere deutſche Philoſophie, inſofern dieſe von jenem abhängig iſt und als eine Fortentwickelung deſſelben ſich darſtellt, in raſcher Reihenfolge ihrer mannichfaltigen Syſteme, und wer wollte es läugnen! zugleich in durchaus großartiger Weiſe erbaut hat. Bei dieſer Lage der Dinge kann es daher keine Frage ſein, daß ſogar zur wiſſenſchaftlichen Würdigung der Kant'ſchen und der durch dieſe bedingten neueren deutſchen Philoſophie das rechte Verſtändniß des dieſer wie jener vorausgegangenen und von Kant ſelber bis zum Jahre 1766 geltend gemachten Weſens-Dualismus von Geiſt und Natur eine unerläßliche Bedingung iſt. Dieſes Verſtändniß zu vermitteln und hierdurch einen Gegenſtand zu beleuchten, nach deſſen Kenntnißnahme eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Darſtellung und kritiſche Sichtung der mit dem Jahre 1770 anhebenden Kant'ſchen Philoſophie erſt möglich wird, iſt der erſte und nächſte Zweck, den ſich der Verfaſſer der hiermit dem gebildeten Publikum übergebenen Schrift vorgeſetzt hat. Er glaubte denſelben aus mehr als einem Grunde mit Sicherheit zu erreichen, wenn er die in Kant's Träumen eines Geiſterſehers vorgetragene Natur- und Geiſtesanſchauung als die letzte Entwickelungsphaſe des Kant'ſchen

Bewußtseins nach allen Beziehungen klar darlegenden Erkenntnißtheorie der Zauberstab gefunden werden könne, mittelst dessen Anwendung es endlich einmal gelingen mag, den dichten Schleier zu lüften, welcher dem wahrhaft wissenschaftlichen, also dem von der Creatur und nicht von Gott und seiner Offenbarung ausgehenden Forscher den Einblick in die alleinige Berechtigung und zweifellose Richtigkeit dieses Wesens-Unterschiedes von Geist und Natur selbst heute noch unmöglich macht. Der Verfasser dieser Schrift denkt nicht so hoch von seiner Arbeit, als daß er meinen sollte, durch dieselbe das Ziel einer allseitigen und zugleich den strengen Forderungen der Wissenschaft genügenden Lösung der verschiedenen in Rede stehenden Probleme schon vollständig erreicht zu haben; er ist sich aber bewußt, während der Arbeit einzig und allein von dem Streben beseelt gewesen zu sein, zu einer solchen Lösung jener Probleme beizutragen, durch welche die Wahrheit des positiven Christenthums nur gewinnen und die Wissenschaft nichts verlieren könne.

Breslau, am Feste der h. Agnes 1866.

Weber.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

Die Materie und ihre Elemente.

Den allgemeinen Bemerkungen zufolge, mit welchen Kant die Reihe seiner Untersuchungen eröffnet, scheint der Spruch des Mephistopheles:

„Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen [1])."

auf den Ausdruck „Geist" keineswegs seine Anwendung zu finden. Denn, „wenn alles Dasjenige, was von Geistern der Schulknabe herbetet, der große Haufen erzählt, und der Philosoph demonstrirt, zusammen genommen wird, so scheint es keinen kleinen Theil von unserem Wissen auszumachen. Nichts desto weniger getraue ich mich zu behaupten, daß, wenn es Jemandem einfiele, sich bei der Frage etwas zu verweilen: was denn das eigentlich für ein Ding sei, wovon man unter dem Namen eines Geistes so viel zu verstehen glaubt? er alle diese Vielwisser in die beschwerlichste Verlegenheit versetzen würde. Das methodische Geschwätz der hohen Schulen ist oftmals nur ein Einverständniß, durch veränderliche Wortbedeutungen einer schwer zu lösenden Frage auszuweichen, weil das bequeme und mehrentheils vernünftige: Ich weiß nicht, auf Akademien nicht leichtlich gehört wird. Gewisse neuere Weltweisen, wie sie sich gern nennen lassen, kommen sehr leicht über diese Frage hinweg. Ein Geist, heißt es, ist ein Wesen, welches Vernunft hat. So ist es denn also keine Wundergabe, Geister zu sehen, denn wer Menschen sieht, der sieht Wesen, die Vernunft haben. Allein, fährt man fort, dieses Wesen, das im Menschen Vernunft hat,

[1]) Göthe's sämmtliche Werke in 40 Bänden. Stuttgart und Tübingen bei Cotta. 1840. Bd. XI. p. 109.

ist nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist. Wohlan denn: ehe ihr also beweiset, daß nur ein geistiges Wesen Vernunft haben könne, so sorget doch, daß ich zuvörderst verstehe, was ich mir unter einem geistigen Wesen für einen Begriff zu machen habe. Diese Selbsttäuschung, ob sie gleich grob genug ist, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, ist doch von sehr begreiflichem Ursprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind sehr viel weiß, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophist seines Jugendwahns [1])."

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein scharfsinniger, nach den tiefsten und letzten Gründen der Dinge forschender Mann, wie Kant unstreitig Einer war, sich an der oberflächlichen Definition des Geistes als eines Wesens, das Vernunft hat, keineswegs durfte genügen lassen. Denn selbst angenommen: die Definition sei nicht unrichtig und die Vernunft sei in Wirklichkeit ein Merkmal, welches kein anderes neben dem Geiste existirendes und von demselben qualitativ verschiedenes [2]) Wesen mit demselben gemeinsam habe (was wir hier

---

1) l. c. p. 35 u. 36.

2) Wir wollen hier in aller Bestimmtheit auf den Sinn aufmerksam machen, den wir in der Metaphysik mit den Ausdrücken qualitativer und quantitativer Verschiedenheit überall verbinden. Beide Bezeichnungen gebrauchen wir einzig und allein von Wesen, von wahrhaften und eigentlichen Substanzen oder Realprincipien. Solche Realprincipien oder Substanzen sind nach unserer Auffassung, Gott, Geist und Natur. Eine bloß quantitative Verschiedenheit besteht nun zunächst zwischen dem einen, allgemeinen Naturwesen (Natursubstanz) und jeder Individualität (Produkte) desselben, weil, wie wir später darthun werden, die einzelnen Naturindividuen (Produkte) nur verschiedene Entwickelungen oder auf verschiedenen Stufen der Entwickelung stehende Besonderungen (Concretionen) oder Theile des einen allen gemeinsamen Naturwesens sind. Ebenso ist die Verschiedenheit zwischen den einzelnen Geistern eine bloß quantitative; aber hier nicht etwa deßhalb, als ob jeder Geist ebenso ein Bruchtheil eines allgemeinen Geistes wäre, wie sich das Naturindividuum als einen solchen rücksichtlich der allgemeinen Natursubstanz darstellt; sondern bei den einzelnen Geistern liegt der Grund für die blos quantitative Verschiedenheit des einen vom anderen darin, weil jeder Geist mit dem anderen das Glück theilt, ein ob zwar geschaffenes, so doch schlechthin ganzheitliches, ungetheiltes Realprincip zu sein. Als ganzheitliches, ungetheiltes Realprincip ist jeder Geist Substanz an und für sich, d. h. Person und die Verschiedenheit der einzelnen kann deßwegen nur in den höheren oder tieferen Grad der Entwickelung der in dem Wesen schlummernden Anlagen (Vermögen) hineinfallen, d. h. eine bloß quantitative sein. Eine qualitative Verschiedenheit dagegen besteht zwischen Gott als dem unbedingten und deßhalb absoluten Wesen und jeder Creatur als den durch Gott bedingten und deßhalb nicht-absoluten Real-

gänzlich unentschieden lassen), so wird dieselbe doch nicht zugleich auch darauf Anspruch erheben wollen, erschöpfend und eine solche zu sein, durch welche der Begriff des Geistes als eines Wesens (einer Substanz) genügend erklärt werde. Wie immer es sich nämlich mit der angeführten Behauptung auch verhalten mag, jedenfalls ist Vernunft nur eine Eigenschaft oder Anlage oder Fähigkeit oder Kraft des dieselbe in sich tragenden und besitzenden Wesens. Das Verständniß des Satzes also, daß nur ein geistiges Wesen die Eigenschaft oder Kraft habe und haben könne, welche wir Vernunft nennen, ist nothwendig von dem Verständnisse des Geistes als des jene Eigenschaft in sich bergenden Wesens bedingt. Ist es wahr, daß nur geistige Wesen mit Vernunft begabt sind, so kann das einzig und allein eben nur in der Qualität und Beschaffenheit des Geistes als eines Wesens, einer Substanz begründet sein. Dieses Wesen als solches aus der Definition, daß ihm die Vernunft eigene, begreifen und zum Verständnisse bringen wollen, heißt demnach die Sache auf den Kopf stellen, da vielmehr umgekehrt die Vernunft als bloße Eigenschaft (Kraft) aus dem Geiste, sofern er Substanz und Wesenheit ist, erklärt und aus der Beschaffenheit desselben abgeleitet werden muß, sowie dieselbe ja auch unwidersprechlich in ihm allein und nicht umgekehrt: er (nämlich der Geist als Substanz) in jener (der Vernunft) Existenz und Dasein hat. Es ist daher auch nur consequent, wenn Kant lediglich im Hinblicke auf jene Definition des Geistes fortfährt:

„Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geist bedeute. Da ich es indessen, heißt es weiter, oft selbst gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, so muß doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches sein."

Und welchen Weg schlägt nun Kant ein, um hinter die eigentliche und rechtmäßige Bedeutung des mysteriösen Wortes zu kommen? Er zeigt uns denselben an in folgender kurzen Beschreibung:

„Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft, und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten."

---

principien; ebenso zwischen jedem Geiste als solchem und der Natur als dem ebenfalls creatürlichen Wesensgegensatze zu jenem. Hier, bei Gott, Geist und Natur fällt die Verschiedenheit nicht mehr der Entwickelung des Wesens, sondern dem Wesen als solchem anheim. Außer den drei genannten qualitativ verschiedenen Realprincipien, Gott, Geist und Natur, gibt es nur noch ein solches, nämlich den Menschen als die Synthese des geschaffenen Wesensgegensatzes.

ist nur ein Theil vom Menschen, und dieser Theil, der ihn belebt, ist ein Geist. Wohlan denn: ehe ihr also beweiset, daß nur ein geistiges Wesen Vernunft haben könne, so sorget doch, daß ich zuvörderst verstehe, was ich mir unter einem geistigen Wesen für einen Begriff zu machen habe. Diese Selbsttäuschung, ob sie gleich grob genug ist, um mit halb offenen Augen bemerkt zu werden, ist doch von sehr begreiflichem Ursprunge. Denn wovon man frühzeitig als ein Kind sehr viel weiß, davon ist man sicher, späterhin und im Alter nichts zu wissen, und der Mann der Gründlichkeit wird zuletzt höchstens der Sophist seines Jugendwahns [1]).“

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein scharfsinniger, nach den tiefsten und letzten Gründen der Dinge forschender Mann, wie Kant unstreitig Einer war, sich an der oberflächlichen Definition des Geistes als eines Wesens, das Vernunft hat, keineswegs durfte genügen lassen. Denn selbst angenommen: die Definition sei nicht unrichtig und die Vernunft sei in Wirklichkeit ein Merkmal, welches kein anderes neben dem Geiste existirendes und von demselben qualitativ verschiedenes [2]) Wesen mit demselben gemeinsam habe (was wir hier

---

1) l. c. p. 35 u. 36.

2) Wir wollen hier in aller Bestimmtheit auf den Sinn aufmerksam machen, den wir in der Metaphysik mit den Ausdrücken *qualitativer* und *quantitativer Verschiedenheit* überall verbinden. Beide Bezeichnungen gebrauchen wir einzig und allein von *Wesen*, von *wahrhaften* und *eigentlichen Substanzen* oder *Realprincipien*. Solche Realprincipien oder Substanzen sind nach unserer Auffassung, Gott, Geist und Natur. Eine bloß *quantitative Verschiedenheit* besteht nun zunächst zwischen dem einen, allgemeinen Naturwesen (Natursubstanz) und jeder Individualität (Produkte) desselben, weil, wie wir später darthun werden, die einzelnen Naturindividuen (Produkte) nur verschiedene Entwickelungen oder auf verschiedenen Stufen der Entwickelung stehende Besonderungen (Concretionen) oder Theile des einen allen gemeinsamen Naturwesens sind. Ebenso ist die Verschiedenheit zwischen den einzelnen Geistern eine bloß *quantitative*; aber hier nicht etwa deßhalb, als ob jeder Geist ebenso ein Bruchtheil eines allgemeinen Geistes wäre, wie sich das Naturindividuum als einen solchen rücksichtlich der allgemeinen Natursubstanz darstellt; sondern bei den einzelnen Geistern liegt der Grund für die blos quantitative Verschiedenheit des einen vom anderen darin, weil jeder Geist mit dem anderen das Glück theilt, ein ob zwar geschaffenes, so doch schlechthin ganzheitliches, ungetheiltes Realprincip zu sein. Als ganzheitliches, ungetheiltes Realprincip ist jeder Geist Substanz an und für sich, d. h. Person und die Verschiedenheit der einzelnen kann deßwegen nur in den höheren oder tieferen Grad der Entwickelung der in dem Wesen schlummernden Anlagen (Vermögen) hineinfallen, d. h. eine bloß quantitative sein. Eine *qualitative* Verschiedenheit dagegen besteht zwischen Gott als dem unbedingten und deßhalb absoluten Wesen und jeder Creatur als den durch Gott bedingten und deßhalb nicht-absoluten Real-

gänzlich unentschieden lassen), so wird dieselbe doch nicht zugleich auch darauf Anspruch erheben wollen, erschöpfend und eine solche zu sein, durch welche der Begriff des Geistes als eines Wesens (einer Substanz) genügend erklärt werde. Wie immer es sich nämlich mit der angeführten Behauptung auch verhalten mag, jedenfalls ist Vernunft nur eine Eigenschaft oder Anlage oder Fähigkeit oder Kraft des dieselbe in sich tragenden und besitzenden Wesens. Das Verständniß des Satzes also, daß nur ein geistiges Wesen die Eigenschaft oder Kraft habe und haben könne, welche wir Vernunft nennen, ist nothwendig von dem Verständnisse des Geistes als des jene Eigenschaft in sich bergenden Wesens bedingt. Ist es wahr, daß nur geistige Wesen mit Vernunft begabt sind, so kann das einzig und allein eben nur in der Qualität und Beschaffenheit des Geistes als eines Wesens, einer Substanz begründet sein. Dieses Wesen als solches aus der Definition, daß ihm die Vernunft eigene, begreifen und zum Verständnisse bringen wollen, heißt demnach die Sache auf den Kopf stellen, da vielmehr umgekehrt die Vernunft als bloße Eigenschaft (Kraft) aus dem Geiste, sofern er Substanz und Wesenheit ist, erklärt und aus der Beschaffenheit desselben abgeleitet werden muß, sowie dieselbe ja auch unwidersprechlich in ihm allein und nicht umgekehrt: er (nämlich der Geist als Substanz) in jener (der Vernunft) Existenz und Dasein hat. Es ist daher auch nur consequent, wenn Kant lediglich im Hinblicke auf jene Definition des Geistes fortfährt:

„Ich weiß also nicht, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiß nicht einmal, was das Wort Geist bedeute. Da ich es indessen, heißt es weiter, oft selbst gebraucht, oder Andere habe brauchen hören, so muß doch etwas darunter verstanden werden, es mag nun dieses Etwas ein Hirngespinnst oder was Wirkliches sein."

Und welchen Weg schlägt nun Kant ein, um hinter die eigentliche und rechtmäßige Bedeutung des mysteriösen Wortes zu kommen? Er zeigt uns denselben an in folgender kurzen Beschreibung:

„Um diese versteckte Bedeutung auszuwickeln, so halte ich meinen schlecht verstandenen Begriff an allerlei Fälle der Anwendung, und dadurch, daß ich bemerke, auf welchen er trifft, und welchem er zuwider ist, verhoffe ich dessen verborgenen Sinn zu entfalten."

---

principien; ebenso zwischen jedem Geiste als solchem und der Natur als dem ebenfalls creatürlichen Wesensgegensatze zu jenem. Hier, bei Gott, Geist und Natur fällt die Verschiedenheit nicht mehr der Entwickelung des Wesens, sondern dem Wesen als solchem anheim. Außer den drei genannten qualitativ verschiedenen Realprincipien, Gott, Geist und Natur, gibt es nur noch ein solches, nämlich den Menschen als die Synthese des geschaffenen Wesensgegensatzes.

Bevor aber unſer Philoſoph die Löſung der ihm obliegenden Aufgabe in Angriff nimmt, kann derſelbe nicht umhin, in einer Anmerkung zu der zuletzt mitgetheilten Aeußerung auch noch ſeine Anſicht über die Geneſis des Begriffes vom Geiſte, wenn zwar nur in aller Kürze, niederzuſchreiben. Vor allem iſt ihm der Begriff des Geiſtes kein „von der Erfahrung (d. i. von der äußeren Wirklichkeit) abſtrahirter;" denn in dieſem Falle „würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht ſein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieſer Art Weſen offenbarten, und wodurch wir ſie von materiellen Dingen unterſcheiden. Nun aber wird von Geiſtern geredet, ſelbſt alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Weſen gebe." Kann der Begriff des Geiſtes aber nicht durch „Abſtraktion" von den materiellen Gegenſtänden der Außenwelt zu Stande kommend gedacht werden, ſo bleibt nichts übrig, wie Kant meint, als daß derſelbe ein „Schluß" ſei. „Viele Begriffe nämlich entſpringen durch geheime und dunkle Schlüſſe bei Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort, ohne Bewußtſein der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe erreicht hat," oder, wie es an einer anderen Stelle heißt [1]): „Uebrigens mögen die Vorſtellungen von der Geiſterwelt ſo klar und anſchauend ſein, wie man will, ſo iſt dieſes doch nicht hinlänglich, um mich deren als Menſch bewußt zu werden; wie denn ſogar die Vorſtellung ſeiner ſelbſt (d. i. der Seele) als eines Geiſtes wohl durch Schlüſſe erworben wird, bei keinem Menſchen aber ein anſchauender oder Erfahrungsbegriff iſt."

Und in der That! wir glauben: mit dieſer Entdeckung, daß der Begriff (oder der Gedanke) des Geiſtes von ihm ſelber kein Erfahrungsbegriff, ſondern ein Schluß ſei, hatte Kant ein Goldkorn gefunden, welches, wenn er es ebenſo tief als allſeitig durchforſcht hätte, in ſeiner ſpekulativen Wiſſenſchaft einer der ſchönſten und werthvollſten Brillanten würde geworden ſein. Aber dieſen Werth für all' und jede Pneumatologie hat jenes Goldkorn auch nur unter der Vorausſetzung, daß demſelben die primitive beiwohnende „Dunkelheit und das Geheimnißvolle" abgeſtreift und d. h. wofern daſſelbe reconſtruirt oder in ſeine einzelnen Momente zerlegt wird. Geheimnißvoll und dunkel iſt urſprünglich der Gedanke des Geiſtes von ihm ſelber, weil derſelbe unwillkürlich in den letzteren eintritt und eben hierin haben wir die Urſache, warum dem Geiſte mit dem Wiſſen um ſich als Weſen nicht

---

[1]) l. c. p. 59 u. 60.

auch zugleich die Erkenntniß von der Grundbeschaffenheit dieses seines eigenen Wesens aufgeht. Es ist daher primitive auch die Möglichkeit vorhanden, daß der Geist in der Bestimmung seiner eigenen Wesensqualität fehlgreift und sich entweder mit Gott über ihm oder mit der Natur unter und neben ihm als identisch ansetzt, so wenig es ihm bei einer solchen Identificirung mit der Natur oder mit Gott auch jemals wohl werden kann, nach dem Bekannten:

„Folg' nur dem alten Spruch und meiner Muhme, der Schlange:
Dir wird gewiß einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange[1])."

Aber diese Möglichkeit einer Gleichsetzung (Identificirung) des Geistes mit Gott oder mit der Natur dem Wesen nach wird für den Geist zu einer theoretischen Unmöglichkeit in dem Augenblicke, wo es ihm gelingt, die Momente, durch welche das Wissen um ihn selber (der Ichgedanke) ursprünglich und unwillkürlich in ihn eingetreten, denkend zu reconstruiren und dieselben der Reihe nach allseitig und richtig zu erheben. Bei einer der Wirklichkeit entsprechenden Lösung dieses Haupt- und Grundproblems aller metaphysischen Forschung findet sich der Geist, wie im Verlaufe dieser Schrift noch ausführlich gezeigt werden soll, primitive als ein schlechthin inactives Realprincip, welches nur durch äußere, fremde Einwirkung in Activität und damit in eigentliches Leben kann versetzt oder erweckt werden. Die auf den Geist stattfindenden fremden Einwirkungen rufen in demselben ebensoviele Zustände hervor, welchen bezüglich ihrer Entstehung im Geiste eine doppelte Beziehung nothwendig und wesentlich ist. Veranlaßt durch Gegenstände der Außenwelt werden diese in den Zuständen des Geistes ihre formalen Bilder, gleichsam ihre eigenen Contrefaits hinterlassen, während andererseits dieselben Zustände als dem Geiste selber inhärirend sich zu diesem wie die Erscheinungen oder Phänomene zu dem dieselben tragenden Wesen oder Noumenon verhalten. Und als die eine und gemeinsame Grundkraft, mittelst welcher der Geist aller seiner durch äußere Einwirkung veranlaßten Zustände theilhaft geworden, erweist sich auf den ersten Blick die sogenannte Receptivität oder Passivität; denn nur insofern, als der Geist passiv oder receptiv sich verhält, ist er vermögend, mit anderen Gegenständen, als er selber ist, in Wechselwirkung zu treten, und ihre Einwirkungen in sich aufzunehmen. Aber bei dieser Reception fremder Einwirkungen bleibt der Geist nicht stehen. Einmal eingetreten in den Gegensatz von Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Noumenon und Phänomenon,

[1]) Göthe l. c. p. 83.

Zweiheit sich selber zum Bewußtsein bringt. Die ihm immanent gewordenen Erscheinungen *schaut* der Geist als Substanz *unmittelbar* an; sich selber als die allen seinen formalen Erscheinungen gemeinsam unterstehende reale Einheit *schaut er aber gar nicht, weder mittelbar noch unmittelbar an*. Für dieses Erfassen seiner selbst hinter und zu seinen Erscheinungen ist ihm vielmehr ein ganz anderes Mittel an die Hand gegeben, und dieses besteht darin, daß die jenen Anschauungen anhaftende Formalität, ihr bloß formaler, nicht-substanzialer Charakter ihn nöthigt, eine wahrhafte Substanz als den realen Träger derselben zu postuliren, die aber nichts anderes als eben er selber ist.

Wäre es unserem Königsberger Philosophen beschieden gewesen, der Beschaffenheit des Ichgedankens oder des Begriffes des Geistes von ihm selber, wie sie hier in flüchtigen Umrissen beschrieben worden, auf die Spur zu kommen: fürwahr! er hätte eine andere und bessere Bahn eingeschlagen, „um die versteckte Bedeutung des Wortes Geist auszumitteln," als wir ihn in folgenden Expectorationen wandeln sehen.

„Nehmt etwa," so schreibt er [1]), „einen Raum von einem Cubikfuß, und setzet, es sei etwas, das diesen Raum erfüllt, d. i. dem Eindringen jedes anderen Dinges widersteht, so wird Niemand das Wesen, das auf solche Weise im Raume ist, *geistig* nennen. Es würde offenbar *materiell* heißen, weil es ausgedehnt, undurchdringlich und, wie alles Körperliche, der Theilbarkeit und den Gesetzen des Stoßes unterworfen ist. Bis dahin sind wir noch auf dem gebahnten Gleise anderer Philosophen. Allein denkt Euch ein einfaches Wesen, und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdann die Bedeutung des Wortes *Geist* gerade ausfüllen? Damit ich dieses entdecke, so will ich die Vernunft dem besagten Wesen als eine *innere* Eigenschaft lassen, für jetzt es aber nur in *äußeren* Verhältnissen betrachten. Und nunmehr frage ich: wenn ich diese einfache Substanz in jenen Raum vom Cubikfuß, der voll Materie ist, setzen will, wird alsdann ein einfaches Element derselben den Platz räumen müssen, damit ihn dieser Geist erfülle? Meinet Ihr, ja? wohlan, so wird der gedachte Raum, um einen zweiten Geist einzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müssen, und so wird endlich, wenn man fortfährt, ein Cubikfuß Raum von Geistern erfüllt sein, deren Klumpe eben sowohl durch Undurchdringlichkeit widersteht, als wenn er voll Materie wäre, und ebenso wie diese, der Gesetze des Stoßes fähig sein muß. Nun würden

---

[1]) l. c. p. 37 u. 38.

aber dergleichen Subſtanzen, ob ſie gleich in ſich Vernunftkraft haben mögen, doch äußerlich von den Elementen der Materie gar nicht unterſchieden ſein, bei denen man auch nur die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart kennt, und was zu ihren inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht weiß. Es iſt alſo außer Zweifel, daß eine ſolche Art einfacher Subſtanzen nicht geiſtige Weſen heißen würden, davon Klumpen zuſammengeballt werden könnten. Ihr würdet alſo den Begriff eines Geiſtes nur beibehalten können, wenn Ihr Euch Weſen denkt, die ſogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig ſein können; Weſen alſo, welche die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit nicht an ſich haben, und deren, ſo viele als man will, vereinigt, niemals ein ſolides Ganze ausmachen. Einfache Weſen von dieſer Art werden immaterielle Weſen, und wenn ſie Vernunft haben, Geiſter genannt werden. Einfache Subſtanzen aber, deren Zuſammenſetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze gibt, werden materielle Einheiten, ihr Ganzes aber Materie heißen. Entweder der Name eines Geiſtes iſt ein Wort ohne allen Sinn, oder ſeine Bedeutung iſt die angezeigte."

Um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, wird in einer Anmerkung zu vorſtehendem Räſonnement noch berichtet, daß in demſelben, „wie man leichtlich gewahr werde, nur von Geiſtern die Rede ſei, die als Theile zum Weltganzen gehören, und nicht von dem unendlichen Geiſte, der der Urheber und Erhalter deſſelben iſt. Denn der Begriff von der geiſtigen Natur des letzteren iſt leicht, weil er lediglich negativ iſt, und darin beſteht, daß man die Eigenſchaften der Materie an ihm verneint, die einer unendlichen und ſchlechterdings nothwendigen Subſtanz widerſtreiten," — eine Leichtigkeit, welche ſich aber bei dem Begriffe der zum Weltganzen gehörenden Geiſter keineswegs einſtellt. Wie es ſich mit dieſer Leichtigkeit des Begriffes von dem unendlichen Geiſte, oder, w. d. i., der Gottesidee in der That verhalte und ob dieſelbe, wie Kant meint, in Wirklichkeit und Wahrheit nur negativ ſei, ohne daß die derſelben primitive anhaftenden Negationen zugleich in lauter Affirmationen oder poſitive Beſtimmungen umſchlagen, — das wird uns nicht ferner unbekannt bleiben, ſobald es uns gelungen, zuvor den Kant'ſchen Begriff der zum Weltganzen gehörenden oder der endlichen Geiſter zu rectificiren und den qualitativen Unterſchied dieſer letzteren von all' und jeder Materie beſſer, als dies Kant vermocht hat, herauszuſtellen. Den Begriff des endlichen Geiſtes hat Kant ſelbſt aber gewonnen an der Hand ſeiner Naturanſchauung oder, w. d. i., ſeines Begriffes von der Materie (Natur) als des dem Geiſte gegenſätzlichen Weſens. Um daher das eben ausgeſprochene doppelte Ziel

mit Sicherheit zu erreichen, wird es nöthig sein, zunächst zur Beantwortung der Frage überzugehen: wie denkt sich Kant die Materie (Natur), und welches sind nach seiner Meinung die derselben nothwendigen und wesentlich zukommenden Eigenschaften? —

Die erste Eigenschaft materieller Wesen oder der Materie überhaupt, welcher wir in den vorher angeführten Kant'schen Reflexionen begegnen, ist die, daß „sie den Raum erfüllt, d. h. dem Eindringen eines jeden anderen Dinges widersteht." Man hat es zum Theil nur als eine andere Bezeichnung für dieselbe Eigenschaft der Materie anzusehen, wenn Kant diese letztere ferner „ausgedehnt und undurchdringlich" nennt. Mit der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit der Materie ist nun der Kant'schen Darstellung zufolge wieder die Theilbarkeit und die Unterwürfigkeit derselben unter die Gesetze des Stoßes unausbleiblich verbunden. Aber ungeachtet der angegebenen Eigenschaften, die allem und jedem, was auf den Namen eines materiellen Wesens Anspruch erhebt, in gleicher Weise nothwendig sind, ist die Materie doch auch wieder ein Compositum oder ein Klumpen aus „Elementartheilchen oder aus einfachen Elementen oder Substanzen."

Besteht nun aber all' und jede Materie zuletzt aus einfachen Elementen und verursachen eben diese einfachen Elemente in ihrer Vereinigung dennoch ein Zusammengesetztes, welchem die Attribute des Raum-Erfüllens, der Ausdehnung und der Undurchdringlichkeit zukommen, so wird man auch nicht umhin können, jenen Elementen, ungeachtet ihrer Einfachheit, ebenfalls die zuletzt angeführten, der Einfachheit wenigstens dem Anscheine nach theilweise widersprechenden Bestimmungen in der einen oder anderen Art zu vindiciren. Diese harte Schlußfolgerung war es, welche sich auch unserem kritischen Philosophen aufdrängte. Er gibt derselben eine Lösung, welche ihn in demselben Maße, als sie seinem speculativen Scharfsinne Ehre macht, von der Wahrheit entfernte.

Was zunächst die Erfüllung des Raumes von Seiten der einfachen die Materie bildenden Elemente betrifft, so lauten die hierauf bezüglichen Erklärungen also: „Es müssen nothwendig selbst die einfachen Elemente der Körper ein jegliches ein Räumchen in dem Körper erfüllen, der ein proportionirter Theil seiner ganzen Ausdehnung ist, weil Punkte gar nicht Theile, sondern Grenzen des Raumes sind." Allein wie ist dieses möglich? Hierauf erhalten wir zur Antwort: „Da diese Erfüllung des Raumes vermittelst einer wirksamen Kraft (der Zurückstoßung) geschieht, und also nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber eine Vielheit der Bestandtheile des wirksamen Subjects anzeigt, so widerstreitet sie gar nicht der einfachen Natur der-

ſelben, obgleich freilich die Möglichkeit hiervon nicht weiter kann deutlich gemacht werden, welches niemals bei den erſten Verhältniſſen der Urſachen und Wirkungen angeht [1])." Einer in mancher Hinſicht ähnlichen Stelle begegnen wir auf der vorhergehenden Seite. „Alle Materie, heißt es hier, widerſteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieſes geſchehe, lehrt die Erfahrung, und die Abſtraction von dieſer Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor. Dieſer Widerſtand aber, den Etwas in dem Raume ſeiner Gegenwart leiſtet, iſt auf ſolche Weiſe wohl erkannt, aber darum nicht begriffen. Denn es iſt derſelbe, ſowie alles, was einer Thätigkeit entgegenwirkt, eine wahre Kraft, und da ihre Richtung derjenigen entgegen ſteht, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, ſo iſt ſie eine Kraft der Zurückſtoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beigelegt werden. Nun wird ſich ein jeder Vernünftiger bald beſcheiden, daß hier die menſchliche Einſicht zu Ende geht. Denn nur durch die Erfahrung kann man inne werden, daß Dinge der Welt, welche wir materiell nennen, eine ſolche Kraft haben, niemals aber die Möglichkeit derſelben begreifen."

In den Elementen, aus welchen ſich alle Materie zuſammenſetzt, unterſcheidet Kant demnach zunächſt wieder ein Doppeltes, nämlich eine Kraft, Zurückſtoßung (Repulſion) genannt, und das dieſe Kraft in ſich tragende Weſen oder die Subſtanz. Denn dieſe Kraft der Zurückſtoßung ſoll ja nur einen Umfang der größeren Thätigkeit, nicht aber auch eine Vielheit der Beſtandtheile des wirkſamen Subjectes anzeigen, — ein Ausſpruch, der offenbar zwiſchen der Kraft als ſolcher und dem mittelſt der Kraft ſich bethätigenden (wirkſamen) Subjecte oder, w. d. i., dem mit jener verſehenem Weſen als ſolchem unterſcheidet, weßhalb Kant, wie wir geſehen, denn auch geradezu behauptet, daß „die Kraft der Zurückſtoßung der Materie und folglich auch ihren Elementen müſſe beigelegt werden."

Und in der That! mußte Kant zur Erklärung der in Rede ſtehenden Eigenſchaft der Materie den einfachen Elementen, aus denen er jene entſtanden dachte, einmal irgend eine Kraft weß Namens auch immer vindiciren, ſo war derſelbe hiermit auch in die Nothwendigkeit verſetzt, zu dieſer Kraft ein wirkliches und wahrhaftes Weſen, ein eigentliches Realprincip zu poſtuliren, welchem jene inhärirt und ohne welches dieſelbe ſchlechterdings nicht feſtgehalten werden könnte. Denn

---

[1]) l. c. p. 40.

nicht bloß in dem einen oder anderen Falle, sondern unbedingt gültig ist der Satz, daß jede bloße Kraft als solche wegen ihres rein formalen, nicht-wesenhaften Charakters nur unter der Voraussetzung vom Denkgeiste des Menschen als möglich kann aufrecht erhalten werden, wofern dieselbe einem Wesen, einer Substanz zugeschrieben wird, die sich als der nicht mehr formale, sondern wahrhaft reale, oder, w. d. i., als der in sich selbst und nicht in einem anderen subsistirende Träger jener darstellt und eben deßhalb als ein eigentliches Wesen oder Realprincip anerkannt sein will. Wie wenig es einem Kant auch jemals in seinem langen der Wissenschaft gewidmeten Leben gelungen ist, dieser Wahrheit durch Reconstruction des geistigen Denkprocesses als der Geburtsstätte all' und jeder apodiktischen Gewißheit auf die Spur zu kommen und dieselbe durch eine systematische Darlegung der in diesem sich einstellenden Momente im eigentlichen Sinne zu begründen; nichtsdestoweniger brachte sich dieselbe in seiner Theorie von der Materie ohne des Philosophen Wissen und Willen zur Geltung und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil dieselbe das innerste Grund- und Lebensgesetz des Geistes und seines vernünftigen Erkennens bezeichnet, was eben eine wissenschaftliche Erkenntnißtheorie darzuthun die Pflicht und Aufgabe hat.

Doch die durchaus richtige Unterscheidung der Körper-Elemente als solcher, als eigentlicher Substanzen, von der denselben immanenten Zurückstoßung als eines bloßen, nicht-substanzialen Vermögens oder als einer formalen Kraft war keineswegs die einzige Wahrheit, welche sich dem genialen Blicke unseres Philosophen aufdrängte, ohne daß es ihm gleichzeitig auch vergönnt gewesen wäre, dieselbe durch eine planmäßig eingeleitete, systematische Forschung zu gewinnen und die Quelle aufzuzeigen, welcher dieselbe ihren Ursprung zu verdanken habe. Vielmehr läßt sich ein Gleiches mit vollem Rechte auch von den Erklärungen aussagen, durch welche Kant die den Körper-Elementen vindicirten Kräfte nach Zahl und Beschaffenheit derselben ebenfalls schon im Anfange seiner desfallsigen metaphysischen Untersuchungen näher bestimmte.

Das Bestreben, die Einfachheit, Raum-Erfüllung und Undurchdringlichkeit der die Körper bildenden Elemente als keineswegs einander widersprechende Eigenschaften derselben aufzuzeigen, ward für Kant, wie die oben angeführten Stellen beweisen, die Veranlassung, die beiden zuletzt genannten Qualitäten nicht sowohl in die Elemente als solche, als vielmehr in die eigenthümliche Beschaffenheit einer denselben gleich Anfangs vindicirten Kraft zu verlegen und aus dieser zu

erklären. Deßhalb sah sich unser Denker von vornherein aufgefordert, ja genöthigt, bei der bloßen Unterscheidung von Element und Kraft nicht stehen zu bleiben, sondern sich zugleich auch auf eine nähere Bestimmung dieser letzteren einzulassen. Und hier brachte es nun der Gedankengang, den Kant einschlug, mit sich, daß derselbe zunächst und vor allem eine Kraft der Zurückstoßung oder Repulsion (auch Reactivität genannt) postuliren und jedem einzelnen Elementartheilchen der Materie zusprechen mußte. Denn da Kant den Begriff der Einfachheit in der Art gefaßt wissen wollte, daß durch denselben, was später zur Darstellung kommen soll, die von ihm factisch zugestandene Substanzialität der Körper-Elemente, ohne sein Wissen eigentlich wieder zerstört und von Grund aus vernichtet wurde, und da er demzufolge die Eigenschaften der Raum-Erfüllung und Undurchdringlichkeit auch nicht mehr von den Elementen als solchen, oder als wahren Substanzen zu prädiciren vermochte, so konnten natürlich die letzteren von nun an nur noch insofern als Raum erfüllend und undurchdringlich gedacht werden, als ihnen eine Thätigkeitssphäre oder Krafterweisung zu Gebote stand, mittelst welcher sie einer jeden fremden auf sie stattfindenden Einwirkung Widerstand zu leisten im Stande wären. Hiermit war aber sofort die den Körper-Elementen zukommende Kraft als eine reagirende oder repulsive (zurückstoßende) nothwendig gegeben. „Die Undurchdringlichkeit oder der Widerstand der materiellen Einheiten ist daher, wie wir bereits gehört haben, eine wahre Kraft, und da ihre Richtung derjenigen entgegensteht, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen, so ist sie eine Kraft der Zurückstoßung, welche der Materie und folglich auch ihren Elementen muß beigelegt werden." Hatte Kant aber einmal die den Elementen der Materie zu vindicirende Kraft als Zurückstoßung oder Repulsion bezeichnet, so stand es von nun an auch nicht mehr in seiner Wahl, ob er es mit der Statuirung dieser einen Kraft und ihrer Bethätigung wolle bewenden lassen oder nicht. Denn es bedurfte keineswegs einer solchen Ueberfülle von Scharfblick, mit welcher Kant ausgerüstet war, um zu erkennen, daß Repulsion oder Zurückstoßung nur denkbar sei in Begleitung einer anderen Kraft, an deren Bethätigung jene für ihre Wirksamkeit sogar gebunden sei, und welche der Repulsion gegenüber die Bezeichnung der Passivität oder Receptivität verdiene. Zwar hat Kant in der uns vorliegenden Schrift für diese zweite, den materiellen Elementen ebenfalls innewohnende Kraft, die so eben angeführten Ausdrücke noch nicht zur Anwendung gebracht; aber nichts desto weniger hat er die Sache selbst in einer solchen Bestimmtheit und Deutlichkeit erörtert, daß

jener Elemente, nämlich die Einfachheit und Raum-Erfüllung derselben, in friedliche Ausgleichung bringen zu können.

In Folge der den Elementen der Materie innewohnenden Kraft der Zurückstoßung oder Repulsion hat nämlich ein jedes derselben einen bestimmten „Umfang," bis zu welchem sich seine Thätigkeit nach außen hin erstreckt. Diese Thätigkeit der einzelnen Elemente steht, wie wir schon gehört haben, weil sie von jedem einzelnen unter ihnen ausgehend nach außen strebt, natürlich der „Richtung derjenigen entgegen, wonach die fortgezogenen Linien der Annäherung zielen." Mit anderen Worten: Jede auf das einzelne Element von außen eindringende Thätigkeit vermag sich nur in einem bestimmten Grade und Maße jenem zu nähern und ihre Richtung auf jenes hin zu verfolgen. Hier, gleichsam an dem Grenzgebiete angekommen, wo die von außen auf ein solches Element gerichtete Thätigkeit aufhört und die Herrschaft von jenem ihren Sitz hat, wird dieselbe von der Repulsion dieses Elementes, sobald sie mit letzterem in Berührung kommt, sistirt und zum Stillstande gebracht. Insofern nun jedes Element der Materie in der ihm zugewiesenen Thätigkeitssphäre, so zu sagen, unumschränkter Souverain ist und jeden in dieselbe eindringenden fremden Eingriff von sich abwehrt, muß demselben, wie Kant meint, eine Erfüllung des Raumes, innerhalb dessen jene Thätigkeitssphäre begrenzt ist, zuerkannt werden. Die Raum-Erfüllung der materiellen Elemente zeigt demnach, wie leicht ersichtlich, nach Kant'scher Auffassung keineswegs „eine Vielheit der Bestandtheile jener Elemente" an; ja eigentlich fällt dieselbe nicht sowohl in das Element als solches, als vielmehr in die Repulsion hinein, durch welche dasselbe nach außen zu wirken befähigt ist. Und da nun der Begriff der Einfachheit, insofern derselbe hier in Betracht kommt, nichts anderes als die Negation „der Vielheit der Bestandtheile" eines Wesens bezeichnen soll, so läßt sich leicht erkennen, wie Kant der Meinung sein mußte, die Raum-Erfüllung der materiellen Elemente als eine „der einfachen Natur derselben nicht widersprechende" Eigenschaft in obigen Ausführungen nachgewiesen zu haben, obschon, wie ausdrücklich und zu wiederholten Malen versichert wird, die Möglichkeit jener den Elementen inhärenten Raum erfüllenden Kraft niemals begriffen werden kann, wenngleich ihre Wirklichkeit durch Erfahrung bewiesen wird.

Mehr noch, als durch die vorhergehenden Erörterungen geschehen ist, wird sich uns der Begriff, den Kant mit der Materie und den dieselbe formirenden Elementen verbindet, erschließen, wenn wir die Erklärungen in's Auge fassen, durch welche derselbe die der Materie zuge-

schriebene Ausdehnung mit der Nicht-Ausgedehntheit oder Ausdehnungslosigkeit ihrer Elemente zu vereinbaren sucht.

„Die Einheiten der Materie, heißt es in dieser Beziehung [1]), sind nicht ausgedehnt, denn nur dasjenige, was abgesondert von Allem und für sich allein existirend einen Raum einnimmt, ist ausgedehnt, die Substanzen aber, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein, für sich besonders aber, wo keine andere Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts außer einander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum."

Die einfachen Elemente, aus denen die gesammte Körperwelt zusammengesetzt ist, sind der obigen Darstellung zufolge nur insofern Raum erfüllend, als denselben u. a. auch eine nach außen wirksame Kraft beiwohnt und als diese selber sich in wirklicher Thätigkeit befindet. Denn denkt man sich diese den Grundstoffen der Körper immanente Kraft völlig außer Thätigkeit, wäre dieselbe also in ihren Elementen zeitweilig ganz und gar latent, ohne sich zugleich nach außen wirksam zu erweisen, so könnte in diesem Falle nach Kant'scher Auffassung von einer Raum-Erfüllung durch jene Grundstoffe auch keine Rede mehr sein, eben weil letzteren diese Eigenschaft ja nur insofern vindicirt wird, als ein bestimmter Theil des Raumes von jener ihnen eigenthümlichen Kraft beherrscht und das Eindringen jeder anderen fremden Thätigkeit in denselben abgewehrt wird. Für die Weiterbildung der Kant'schen Auffassung mußte nun aber auf diesem Punkte der Umstand von entscheidender Wichtigkeit werden, daß Kant jene allen Körper-Elementen in gleicher Weise inhärirende, nach außen hin sich bethätigende, Raum erfüllende Kraft als bloße „Zurückstoßung" (Repulsion) bestimmt hatte. Es liegt, wie schon bemerkt worden, im Begriffe bloßer Repulsion, nicht in wirkliche Thätigkeit treten zu können ohne vorhergegangene Pulsion, d. h. ohne daß jene durch eine auf sie eindringende fremde Einwirkung zur eigenen Bethätigung sollicitirt wird. Wird demnach ein Körper-Element nach Kant'scher Fassung für sich allein, ohne mit anderen seines Gleichen in Wechselwirkung zu sein, vorgestellt, so ist klar, daß die ihm innewohnende Kraft der Zurückstoßung sich in Wirklichkeit zu bethätigen ganz und gar außer Stande ist. In diesem Falle schlummert die Kraft in ihrem Elemente, wie der Apfelbaum in seinem Kerne, welcher ja auch nur unter den hierzu erforderlichen äußeren Bedingungen oder Einwirkungen jenen aus sich

[1]) l. c. p. 41. cf. p. 42 u. 43.

entkeimen und seine Aeste gegen den Himmel erheben läßt. Denn die Aufforderung zur factischen Bethätigung seiner repulsiven Kraft von Seiten irgend eines Körper-Elementes kann nicht als von diesem Elemente selber ausgehend gedacht werden, weil hierzu demselben noch ein ganz anderes Vermögen als bloße Repulsion, nämlich eine rein aus sich selber wirkende und von all' und jeder Einwirkung als der unerläßlichen Bedingung ihrer wirklichen Bethätigung ganz und gar unabhängige oder, mit einem Worte, eine völlig unbeschränkte Kraft zuerkannt werden müßte, von der aber in der vorliegenden Schrift des Königsberger Philosophen nirgendwo auch nur eine leise Andeutung gegeben wird. Vielmehr schließt der Begriff, den Kant hier von der Materie concipirte, geradezu die Möglichkeit aus, daß er den Elementartheilchen jener außer der Repulsion noch ein solch' unbeschränktes Vermögen hätte vindiciren können, ohne mit sich selber in den schreiendsten Widerspruch zu gerathen. Zwar war Kant, wie wir gesehen haben, genöthigt, neben der Repulsion den materiellen Einheiten oder Substanzen noch eine zweite Kraft beizulegen; aber weit entfernt, daß dieselbe als ein rein aus sich selber wirkendes Vermögen hätte angesetzt werden können, mußte sie vielmehr im Gegensatze zu der Repulsion als bloße Passivität oder Receptivität bestimmt werden, mittelst welcher die einzelnen Elemente fremde Einwirkungen in sich aufzunehmen im Stande wären.

Nach der Kenntnißnahme dieser beiden einem jeden Körper-Elemente vindicirten Kräfte ist leicht ersichtlich, wie sich Kant den Uebergang der letzteren aus ihrem an und für sich bloß passiven (potenzialen) Zustande zu wirklicher Bethätigung erklären mußte. Haben alle materiellen Elemente das mit einander gemeinsam, daß ihnen zwei Vermögen oder Kräfte eigenthümlich sind, welche sich dem Forscher als Passivität (Receptivität) und Reactivität zu erkennen geben, so kann es auch ferner keinem Zweifel unterliegen, daß der ersteren zuvor ein Stoff zur wirklichen Reception geboten werden muß, wofern die letztere in Wirksamkeit treten und zur eigentlichen Bethätigung gelangen soll. Unter dieser Voraussetzung ist die Reactivität für ihre Wirksamkeit an die Aufnahme fremder Einwirkungen von Seiten des receptiven Vermögens nothwendig gebunden. Es wird daher eine factische Bethätigung der beiden allen materiellen Einheiten zukommenden Kräfte auch nur dann als möglich begriffen werden können, wofern dieselben in einem solchen Zusammenhange stehen, welcher die gegenseitige Einwirkung des einen Elementes auf alle anderen und umgekehrt nicht ausschließt [1]). Wird

[1]) Wir machen darauf aufmerksam, daß die hier in Rede stehende Verbindung

dagegen von allem wirksamen Zusammenhange der einzelnen Elemente, durch welche die Materie construirt wird, Absehen genommen, so ist die unausbleibliche Folge hiervon die, daß alle jene Elemente sich in absoluter Ruhe befinden, ohne auch nur in der Lage zu sein, die in ihnen zwar vorhandenen, aber schlummernden Vermögen aus und durch sich selber in eine wirkliche Kraftäußerung treten zu lassen. In diesem Falle würden jene Elemente den früheren Mittheilungen zufolge also auch nicht Raum erfüllend und, „da nur dasjenige, was abgesondert von allem und für sich allein existirend einen Raum einnimmt, von Kant als ausgedehnt betrachtet ward, zugleich nicht ausgedehnt sein."

Raum-Erfüllung sowohl als Ausdehnung sind demzufolge zwei Eigenschaften, welche nach der Kant'schen Auffassung den materiellen Einheiten als solchen, d. h. wofern eine jede derselben in gänzlicher Lostrennung von allen anderen gedacht wird, nicht zugesprochen werden können. Ganz anders aber verhält es sich hiermit, wenn „jene Substanzen, welche Elemente der Materie sind," von ihrer Isolirtheit befreit und in eine lebendige Wechselwirkung zu einander gesetzt werden. Denn da in diesem Falle die allen Körper-Elementen inhärirende Kraft der Repulsion zur wirklichen Bethätigung vordringt, und von dem Raume ihrer Kraftsphäre das Eindringen jeder fremden Kraftäußerung verhindert, so springt in die Augen, daß und inwiefern jetzt von jenen Elementen nicht blos die Raum-Erfüllung sondern ebenso wesentlich die Ausdehnung prädicirt werden muß. Und war nun eine solche Verbindung der Elemente, derzufolge dieselben wechselseitig auf einander einzuwirken vermochten, für Kant die conditio sine qua non zur eigentlichen Körperbildung, so ist einleuchtend, wie derselbe nach den obigen Deductionen wohl glauben konnte, daß er die anscheinend unversöhnlichen Widersprüche, welche sich in seinen Begriff der Materie und ihrer Grundstoffe eingeschlichen, zur vollen Befriedigung aufgelöst und zwischen der Raum- und Ausdehnungslosigkeit dieser Grundstoffe als solcher und der Raum-Erfüllung und Ausgedehntheit der aus jenen

---

der Elemente unter einander für die factische Bethätigung derselben zwar ein nothwendiges, aber keineswegs auch das einzige Postulat ist. Vielmehr muß es, da alle Elemente primitive des Gebrauches und der Ausübung ihrer Kräfte, ohne vorher fremde Einwirkungen empfangen zu haben, ganz und gar nicht mächtig sind, zum wenigsten eines unter ihnen geben, welches diese Einwirkungen von einem nicht mit Passivität und Activität, sondern von einem mit rein aus ihm selber wirkenden Activität versehenen Wesen erfahren hat. Denn es liegt klar am Tage, daß ohne diese zweite Voraussetzung, die Kant, wie wie sehen werden, in den sogenannten immateriellen (geistigen) Wesen erblickte, von einer Kraftäußerung auch nur eines einzigen unter den materiellen Elementen überhaupt nicht die Rede sein könnte.

zusammengesetzten Körper oder der Materie die rechte Vermittelung gefunden habe.

Doch der Erfolg, welchen unser scharfsinniger Weise durch seine Bemühungen erzielte, wurde, wie uns bedünken will, völlig paralisirt durch einen weit größeren Nachtheil, der sich als unmittelbarer Begleiter desselben einstellte. Während er nämlich die Widersprüche in seinem Begriffe von der Materie mit einander zu versöhnen bestrebt ist, verliert er die allerwesentlichste Beschaffenheit dieser aus den Augen, und zwar solchergestalt, daß sie sich unter seinen kritischen Operationen zu einem reinen Nichts verflüchtigt.

Obgleich Kant die einfachen Körper-Elemente, wie wir gesehen haben, allenthalben als Substanzen bezeichnet, und diese als solche von den ihnen immanenten Kräften mit Fug und Recht unterscheidet, so haben wir doch auch schon andererseits die Behauptung von ihm kennen gelernt, daß „in jenen Elementen nichts außer einander Befindliches anzutreffen sei." Es fällt diese Charakterisirung im Grunde mit der anderen zusammen, daß jenen Elementen als solchen all' und jede wirkliche Ausdehnung und Raum-Erfüllung nothwendig abgehe. „Nun werden aber, so argumentirt Kant weiter, die Grenzen der Ausdehnung bestimmt durch die Figur. An ihnen wird also auch keine Figur gedacht werden können [1]). Wiewohl daher „die todte [2]) Materie, welche den Weltraum erfüllt, und ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und Beharrlichkeit in einerlei Zustande ist,

---

[1]) l. c. p. 41.

[2]) Wenn Kant hier die Materie als eine todte oder, wie es an derselben Stelle etwas weiter unten heißt, als eine lebloſe bezeichnet, so kann dieser Ausdruck nur cum grano salis als ein richtiger anerkannt werden. Die Materie oder besser: die dieselbe constituirenden Elemente besitzen nach Kant's Auffassung zwei Kräfte, Passivität und Reactivität, welche unter den entsprechenden Bedingungen d. i. unter fremder Mitwirkung auch zu eigentlicher und wahrhafter Aeußerung gelangen. Zeigt nun aber eine jede Kraftäußerung irgend eines, wie immer beschaffenen Wesens unwidersprechlich, daß letzteres in einem Entwickelungs- oder Lebensprocesse begriffen sei, so wird auch der Materie nach Kant'scher Auffassung nicht all' und jedes Leben abgesprochen werden dürfen. In diesem Sinne will daher Kant den Ausdruck todter oder lebloser Materie auch nicht verstanden haben. Vielmehr soll durch denselben, wie der Verfolg unserer Darstellung zeigen wird, nichts anderes bezeichnet werden, als daß die subjectiven Lebenserscheinungen in Thieren und Menschen aus der Materie und ihren Elementen nicht erklärt werden können, daß also für diese höhere Lebensprincipien zu statuiren seien, nämlich sogenannte immaterielle und geistige Naturen, in Beziehung auf welche dann die materiellen Elemente als niedrigere Realprincipien freilich todte oder lebloſe Substanzen heißen müssen.

Ausdehnung und Figur hat[1]),“ so können dennoch beide Eigenschaften der Ausdehnung und Figur den einfachen Elementen, aus welchen jene sich zusammensetzt, nach Kant'scher Auffassung in keiner Weise vindicirt werden. Allein hier erhebt sich unwillkürlich die Frage, ob bei diesen Bestimmungen der Körper-Elemente dieselben noch als wahrhafte und wirkliche Substanzen können behauptet werden, wie dieses bei Kant allenthalben der Fall ist?

Den Gedanken der Substanzialität gewinnt der Geist, wie aus unserer oben dargelegten Deduction des Ichgedankens zu ersehen ist, zunächst in und an sich selber. Ist derselbe in Folge äußerer, fremder Einwirkung einmal aus seiner primitiven Inactivität heraus- und in die Zweiheit von Substanz und Accidenz, Noumenon und Phänomenon eingetreten, so schaut derselbe, sofern er Substanz und Wesenheit ist, die ihm immanenten Erscheinungen auch unmittelbar an. Bei dieser unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung seiner eigenen Erscheinungen bleibt der Geist aber nicht stehen. Vielmehr bezieht derselbe alle jene Anschauungen als von ihm selber effectuirte Thätigkeiten auch auf sich als das eine denselben gemeinschaftlich zu Grunde liegende reale und causale Princip oder, mit anderen Worten, der Geist hat nicht nur eine Anschauung seiner formalen Zustände (Erscheinungen), sondern er gewinnt sich auch als das eine diesen letzteren gemeinsam unterliegende und dieselben in gleicher Weise tragende und in sich schließende Wesen. Mit diesem Gedanken von ihm selber, ausgesprochen in dem Worte „Ich,“ ist der Geist an einem relativen Abschlusse seines Denklebens angekommen. Die in ihm selber angeschauten oder unmittelbar wahrgenommenen formalen Erscheinungen begründet der Geist in sich selber als dem dieselben tragenden realen und substanzialen Principe. Die bloße Formalität seiner eigenen Erscheinungen ist es eben, welche den Geist veranlaßt, ja selbst nöthigt, es mit der Anschauung jener nicht bewenden zu lassen, sondern noch einen Schritt weiter zu thun, und diesen ihre Existenz in ihm selber als einer wahrhaften Substanz und Realität anzuweisen. Denn keine bloße Formalität, als welche sich die geistigen Erscheinungen (Zustände und Thätigkeiten oder Kräfte) sammt und sonders zu erkennen geben, kann als in und an sich selber existirend gedacht werden. Soll eine solche auch nur als möglich anerkannt werden, so kann das nur dadurch geschehen, daß jene bloße Formalität auf ein reales Wesen bezogen und die Existenz jener in der Existenz dieses letzteren begründet werde. Diese Beziehung nimmt der Geist zunächst und zuerst vor in und an sich selber und hierdurch gewinnt er das

[1]) l. c. p. 48.

doppelte Wissen um sich selbst als reales und causales Princip, wie um seine Erscheinungen als die formalen Abstractionen der auf ihn einwirkenden äußeren Gegenstände. Hier wirft sich nun aber vor allem zum Zwecke der von uns anzustellenden kritischen Untersuchung die Frage auf, als was sich der Geist in diesem Bewußtwerden seiner selbst erfasse und in welcher Beschaffenheit er sich bei dieser Gelegenheit selber ansetze?

Wir haben gehört, daß Kant den Elementartheilchen der Materie an und für sich jede Raum-Erfüllung, jede Ausdehnung und demgemäß durchaus consequent auch jede (äußere) Figur und Gestalt völlig abspricht. Ob dieses zulässig und ob mit diesen Bestimmungen der von Kant durchgängig festgehaltene substanziale (wesenhafte) Charakter jener Elemente noch vereinbar sei, wird davon abhängen, wie sich der Geist bei seinem primitiven Selbstbewußtwerden rücksichtlich der vorher erwähnten Bestimmungen verhalte.

Der Geist denkt sich selbst im Gegensatze zu seinen Erscheinungen zunächst als eine wahrhafte Realität, als Substanz und Wesen. Der Grundcharakter dieses letzteren zeigt sich darin, daß es seine Existenz in und an sich selber hat, eine Bestimmung, die aber keineswegs mit einer Existenz aus sich selber oder durch sich selber verwechselt werden darf. Während demnach die Erscheinungen des Geistes diesem selber, sofern er Substanz und Wesenheit ist, inhäriren, und ohne die letztere auch nicht einen Augenblick Bestand haben könnten, ist es in dieser Beziehung mit dem Wesen oder der Substanz des Geistes als solcher ganz anders bewandt. Diese hat nicht dadurch Existenz, daß sie einem anderen Dritten inhärirt, von demselben getragen wird und von diesem Existenz und Sein in jedem Augenblicke ihres Bestehens, so zu sagen, von neuem empfängt; vielmehr stellt sich der Geist, insofern er Substanz und Wesenheit ist, als ein relativ Letztes [1]) dar, das in sich selber ruht und welchem eine selbsteigene, ihm selbst zuständige Existenz in keiner Weise darf abgesprochen werden. Die Erscheinungen des Geistes verhalten sich zur Substanz desselben, wie die Eigenschaften zum Träger, wie bloße Formalitäten zu der ihnen gemeinsam unterliegenden

---

[1]) Als ein relativ Letztes, sagen wir, weil der Geist, einmal geworden, in und an sich selber existirt; keineswegs aber auch als ein absolut Letztes, weil trotz dieser selbsteigenen Existenz der Geist als Realprincip sich dennoch als ein bedingtes, d. h. als ein durch die schöpferische Machterweisung eines anderen, nämlich des absoluten Realprincips oder Gottes gewordenes Wesen zu erkennen gibt, in welchem derselbe daher auch, wie wir im Verfolge darthun werden, seine tiefste und letzte Begründung sucht.

Realität, wie die Accidenzien zu dem einen dieſelben aus ſich herausſtellenden und im Daſein erhaltenden realen Principe. Iſt dieſes aber in der That und Wahrheit die Art und Weiſe, wie ſich jeder Menſchengeiſt erfaßt, wenn die Sonne des Selbſtbewußtſeins mittelſt fremder auf ihn ſtattgefundener Einwirkung ſich zum erſten Male an ſeinem Horizonte erhebt, um von nun an nie mehr bleibend in ihm unterzugehen: nun, — ſo kann der Geiſt nicht bloß, er muß ſogar ſich ſelber als einem realen und ſubſtanzialen Principe auch irgend eine, wie immer beſchaffene, Ausdehnung (Räumlichkeit), ſowie eine äußere Figur und Geſtalt zuſprechen. Als in ſich ſubſiſtirendes Realprincip iſt derſelbe ein weſenhaftes Eins oder eine Monade, eine unzerſtörbare Subſtanz und Realität, welche ſich nicht in eine völlig raum- und geſtaltloſe logiſche Abſtraction verflüchtigen läßt.

Hat ſich aber der Geiſt des Menſchen im Ichgedanken einmal als ein ſolch' reales und cauſales Princip ſeiner eigenen formalen Erſcheinungen er- und begriffen, ſo iſt derſelbe von nun an auch unumgänglich genöthigt, jeder anderen Erſcheinung, wo immer dieſelbe ihm begegnen mag, welche er nicht als ſeine eigene Erſcheinung anzuſehen im Stande iſt, ebenſo ein reales und cauſales Princip als den ſubſtanzialen Träger derſelben unterzulegen, wie er dieſes urſprünglich an und in ſich ſelber gethan hat. Sind die wahrgenommenen Erſcheinungen der Qualität nach mit ſeinen eigenen identiſch, ſo wird er das jenen unterliegende Weſen ebenfalls als ein ihm ſelber qualitativ gleiches, d. h. als ein ebenfalls geiſtiges Weſen anzuſetzen ſich gezwungen ſehen. Auf dieſe Weiſe kommt der einzelne Geiſt zum Bewußtſein von der Exiſtenz noch anderer neben und mit ihm beſtehender im Weſen identiſcher Geiſter. Stellt ſich aber zwiſchen den Erſcheinungen jenes zweiten Realprincips und den eigenen eine ſolche Verſchiedenheit heraus, daß er dieſelben nicht auf ein mit ihm ſelber qualitativ gleiches Weſen beziehen und in demſelben begründen kann: ſo wird derſelbe auch nicht umhin können, zur Statuirung eines zweiten neben ihm beſtehenden und von ſeinem eigenen Weſen qualitativ verſchiedenen Realprincips ſeine Zuflucht zu nehmen. Und nur dieſes iſt in Wirklichkeit der Weg, auf welchem der Denkgeiſt zur Erkenntniß einer von ihm ſelber zwar qualitativ unterſchiedenen, aber ungeachtet dieſer Verſchiedenheit ebenfalls wahrhaft realen und ſubſtanzialen Natur vorſchreitet. In dieſem Punkte, eine wahrhafte und eigentliche Subſtanz oder Realität zu ſein, treffen der Geiſt und die Natur vollkommen zuſammen. Bei aller qualitativen Verſchiedenheit, welche zwiſchen jedem Geiſte und jedem Naturprodukte als Realprincipien auch obwalten mag, muß derſelbe daher dennoch die Grundbe-

ſtimmungen, welche er an ſich ſelber als überhaupt zum Weſen der Subſtanz gehörend und den Begriff derſelben conſtituirend erkannt hat, ebenfalls auf die Natur ſowie auf jedes andere Realprincip, wenn auch, was keineswegs zu überſehen iſt, in einer nach der Qualität der dem betreffenden Realprincipe immanenten Erſcheinungen zu modificirenden Weiſe nothwendig übertragen. Jene an ſich ſelber gewonnenen Grundbeſtimmungen ſeines eigenen Weſens ſind die ſogenannten Kategorien des Geiſtes, denen ſich jede andere ihm zum Bewußtſein kommende Realität unterwerfen muß und mittelſt deren geſchickter Handhabung er berufen wie befähigt iſt, jedes andere mit ihm in Wechſelwirkung tretende Sein und Leben richtig zu erkennen und aus ſeinem letzten und tiefſten Grunde abzuleiten.

Wir haben oben den Nachweis zu liefern geſucht, daß völlige Raum- und Geſtaltloſigkeit den Geiſt als Realprincip annulliren und die Subſtanzialität deſſelben mit einem Schlage vernichten würde. Denn dieſe Beſtimmungen, irgendwie räumlich (Raum erfüllend) und geſtaltet zu ſein, ſind weſentliche Momente des Subſtanzialitätsgedankens überhaupt, die daher auch nur von den Erſcheinungen eines Realprincips, keineswegs aber auch von dieſem ſelber als ſolchem können negirt werden. Freilich, wir wiederholen es, werden dieſe Raum-Erfüllung (Ausdehnung) und Geſtaltung (Figur) in jedem beſonderen Falle ebenſo verſchieden gedacht werden müſſen, als die Realprincipien (Subſtanzen) es ſind, von welchen dieſelben prädicirt werden.

Behandelte daher Kant, wie wir geſehen haben, die einfachen Elemente, aus welchen er ſich die geſammte Körperwelt zuſammenſetzen ließ, als wahrhafte Realitäten und eigentliche Subſtanzen, ſo konnte derſelbe, wenn er conſequent ſein wollte, jenen nun auch all' und jede räumliche Ausdehnung und äußerliche Geſtaltung (Figur) im Grunde nicht mehr abſprechen. Thut er es dennoch, ſo geſchieht daſſelbe auch nur auf Koſten einer conſequenten Durchbildung ſeiner eigenen Anſicht, und dieſe Inconſequenz des großen Philoſophen wurde durch nichts anderes als durch den Umſtand herbeigeführt, weil er der Geneſis des Subſtanzialitätsgedankens im eigenen Geiſte nicht auf die Spur gekommen und noch weniger denſelben in den ihn veranlaſſenden Momenten richtig und gründlich durchſchaut hatte.

Doch es ereignet ſich wohl, daß in den Verſtändigungsverſuchen des Denkgeiſtes über die in der Welt vorhandenen Realitäten oder Subſtanzen der Forſcher ſich theoretiſch zu Behauptungen gezwungen ſieht, die er in praxi nicht anerkennt und in Beziehung auf welche

daher die Wissenschaft vom Leben bei Seite geschoben wird. Die consequente Durchbildung eines einmal eingenommenen, aber verkehrten Standpunktes führt den Denker eben so nothwendig immer tiefer in die labyrinthischen Gänge des Irrthums, als ihn der rechte Standpunkt bei gehöriger Besonnenheit und Vorsicht auf eine Höhe erhebt, von wo aus sich ihm ein heller Blick in die Wirklichkeit und wahre Beschaffenheit der in der Welt gegebenen Realitäten eröffnet. Einen solch' verkehrten Standpunkt behauptete auch unser Königsberger Philosoph, als er, ohne vorher die Substanzialitätsidee ausreichend erkannt zu haben, sich die Aufgabe stellte, die Qualität der Natursubstanz oder der Materie zu ermitteln und die Merkmale aufzusuchen, durch welche der Begriff derselben constituirt wird. Denn war Kant einmal von dem Lichte verlassen, welches die ebenso richtige als allseitige Ergründung des Substanzialitätsgedankens nach allen Regionen der Wissenschaft ausgießt, so hing hiermit auch der weitere Mißgriff beinahe unzertrennlich zusammen, daß er die die Materie bildenden Stoffe oder Elemente mit Eigenschaften schmückte, durch welche der substanziale Charakter derselben eigentlich aufgehoben und in einen logischen Formalismus verwandelt würde. Aber so zweifellos es auch ist, daß Kant in seinen metaphysischen Forschungen über Wesen und Qualität der Materie diese Verirrung nicht vermieden hat, ebenso gewiß ist es auch andererseits, daß derselbe dennoch nach wie vor die materiellen Elemente als wirkliche Substanzen ansah und als solche fortwährend behandelte [1]). Bei dieser factischen Behandlung der Körper-Elemente als wahrhafter Substanzen vindicirte nun Kant denselben eine Eigenschaft, welche für die Feststellung ihres Begriffes von ganz vorzüglicher Wichtigkeit ist, wir meinen die sogenannte Einfachheit derselben. Es fragt sich daher vor allem, was man sich unter diesem Worte zu denken habe.

Fassen wir zunächst die verschiedenen Ausdrücke in's Auge, mit welchen unser Philosoph in der uns vorliegenden Schrift die Grundstoffe der Materie bezeichnet, so werden uns dieselben ganz unterschiedslos bald als „einfache Substanzen oder Elemente [2])," bald als „materielle Einheiten" oder auch als „Atome [3])" vorgestellt. Bisweilen werden jene Grundstoffe von Kant auch „die Elementartheilchen der Materie [4])" genannt. Die Kant'sche Darstellung läßt keinen

---

1) cf. l. c. p. 46 Anm. y. v. a.
2) l. c. p. 37 u. 38.
3) l. c. p. 38 u. 45.
4) l. c. p. 37.

Zweifel darüber, in welchem Sinne namentlich dieser letztere Ausdruck müsse genommen werden. Derselbe hat nur Bedeutung insofern, als erst durch eine Verbindung mehrerer jener Grundstoffe zu festen Körpern oder zu einem soliden Ganzen die Materie zu Stande kommt, keineswegs aber auch insofern, als durch jenen diese Grundstoffe selber als an und für sich der Theilbarkeit unterworfene Substanzen sollen bezeichnet werden. Rücksichtlich des Umstandes, daß die Materie nichts weiter ist als eine Zusammensetzung jener Grundstoffe zu einem festen Ganzen, kann und muß ein jeder dieser letzteren ohne Anstand ein Elementartheilchen der Materie genannt werden, wiewohl es selber an und für sich sogar nach Kant's eigener Erklärung all' und jede Theilbarkeit nothwendig von sich ausschließt. Dieses erhellt einerseits daraus, weil Kant von jenen Grundstoffen „eine Vielheit der Bestandtheile[1])" ganz und gar negirt, oder, wie er sich ebenfalls ausdrückt, „weil in ihnen nichts außer einander Befindliches anzutreffen ist[2]);" und andererseits namentlich auch daraus, weil die Einfachheit in ganz gleicher Weise von den geistigen Substanzen wie von den materiellen Elementen prädicirt und aus derselben die Untheilbarkeit der ersteren ausdrücklich abgeleitet[3]) wird. Die von Kant den Körper-Elementen vindicirte Eigenschaft der Einfachheit wird dieselben demnach in erster Linie als schlechthin untheilbare Substanzen kenntlich machen.

Aber mit dieser Bestimmung schlechthinniger Untheilbarkeit ist der Begriff der Einfachheit in Beziehung auf die Elemente der Materie noch keineswegs erschöpft. Vielmehr bietet derselbe der Betrachtung ebenso wesentlich noch eine zweite Seite dar und diese besteht darin, daß dieselben nach Kant'scher Auffassung wie als untheilbare, so auch als schlechthin ungetheilte, oder, w. d. i., als schlechthin ganzheitliche Substanzen müssen gedacht werden.

Allenthalben, wo immer auf das Verhältniß und die Wechselbeziehung der materiellen Elemente als solcher und der denselben immanenten Kräfte der Passivität und Reactivität die Rede kommt, werden die letzteren mit vollem Rechte aus jenen als der denselben gemeinschaftlich unterliegenden Substanz abgeleitet oder in ihnen als dem realen und wesenhaften Träger derselben begründet. Ganz anders aber verhält sich die Sache, wenn wir nach dem Verhältnisse Umschau halten, in welchem sich der Kant'schen Darstellung zufolge die Elemente

---

1) l. c. p. 40.
2) l. c. p. 41.
3) l. c. p. 40 u. p. 38.

als solche zu einander befinden. Sind die beiden Kräfte, welche den materiellen Elementen nothwendig inhäriren, jedesmal durchaus bedingt und abhängig von diesen als den dieselben in sich bergenden Substanzen, so kann dagegen eine ähnliche oder gleiche Abhängigkeit des einen Elementes als solchen von dem anderen in keiner Weise prädicirt werden. Dort handelt es sich um die Wechselbeziehung von Kräften als formalen Erscheinungen zu den denselben zugehörigen und unterliegenden Wesen, und diese kann in nichts anderem als in einer Abhängigkeit und Bedingtheit jener von diesen letzteren gedacht werden. Keine Kraft, wie immer dieselbe mag beschaffen sein, hat als solche Existenz, wenn dieselbe nicht zugleich einem realen Wesen oder einer wesenhaften Realität immanent ist, welche sich demnach als der feste, in sich selbst subsistirende Träger von jener darstellt. Dagegen handelt es sich bei der Frage nach der Wechselbeziehung der einzelnen Elemente zu einander nicht um ein Verhältniß zwischen Kraft und Wesen, sondern zwischen eigentlichen und wahrhaften Substanzen als solchen. Hätte Kant die einzelnen Elemente rücksichtlich ihrer Existenz ebenfalls in eine ähnliche Relation der Abhängigkeit des einen von dem anderen gesetzt, wie dieses vorher mit Fug und Recht bezüglich der beiden Kräfte und des dieselben in sich tragenden Elementes als solchen geschehen war, und hätte jener dann doch den wahrhaft substanzialen Charakter aller Elemente beibehalten wollen, so wäre derselbe auch unumgänglich genöthigt gewesen, zu der einen oder der anderen der beiden nachfolgenden Behauptungen seine Zuflucht zu nehmen. Entweder hätte derselbe alle Elemente rücksichtlich ihres Wesens, ihrer Substanz von einem unter ihnen aus Nichts gesetzt, oder, w. d. i., im eigentlichen Sinne geschaffen werden lassen müssen[1]), oder, da dieses wegen der Nicht-Absolutheit aller, oder wegen der früher besprochenen Beschränktheit ihrer Kraftäußerung undenkbar ist, so hätte derselbe die Entstehung der einzelnen Elemente in der Art erklären müssen, daß sich ein vor seiner Diremtion noch ungetheiltes Wesen einmal in zahllose Theile aufgelöst, als welche dann eben die einzelnen Elemente selber zu betrachten seien. In diesem letzteren, nach der Kant'schen Darstellung einzig möglichen Falle, wofern eine substanziale Abhängigkeit, d. i. eine Abhängigkeit des einen Elementes von einem anderen seiner Substanz, seinem Wesen nach behauptet werden sollte, würde sich jedes einzelne Körper-Element als einen Theil oder als eine Besonderung (Concretion) desjenigen allgemeinen

[1]) Eine ausführliche Besprechung der Creationsidee wird das nachfolgende dritte Kapitel enthalten.

Wesens darstellen, durch dessen substanziale Theilung es selber entstanden wäre. Unter dieser Voraussetzung könnte natürlich kein Element als ein schlechthin ganztheitliches und ungetheiltes Wesen angesehen werden. Aber von einer solchen substanzialen Abhängigkeit des einen Elementes vom anderen oder von einer Entstehung aller mittelst Concretion oder Besonderung aus einem allgemeinen Wesen wird in der uns vorliegenden Schrift des Königsberger Philosophen nirgendwo auch nur leise Erwähnung gethan. Im Gegentheil wird ausdrücklich und mit klaren Worten das gegenseitige Verhältniß, in welches einzig und allein die Elemente zu einander gestellt sind, nicht sowohl auf die Entstehung des einen aus dem anderen mittelst Emanation oder Diremtion oder, w. d. i., mittelst substanzialer Theilung, als vielmehr auf die wechselseitige Einwirkung mittelst der beiden Kräfte bezogen, welche allen Körper-Elementen in gleicher Weise wesentlich und eigenthümlich sind. „Es scheint, heißt es in dieser Hinsicht[1]), ein geistiges Wesen sei der Materie innigst gegenwärtig, mit der es verbunden ist, und wirke nicht auf diejenigen Kräfte der Elemente, womit diese unter einander in Verhältniß sind, sondern auf das innere Principium ihres Zustandes. Denn eine jede Substanz, selbst ein einfaches Element der Materie, muß doch irgend eine innere Thätigkeit als den Grund der äußerlichen Wirksamkeit haben, wenn ich gleich nicht anzugeben weiß, worin solche bestehe." Dagegen ist von einer anderen Abhängigkeit und Wechselbeziehung der einzelnen Elemente untereinander als von derjenigen, welche durch gegenseitige Einwirkung mit Hilfe der einem jeden Elemente zu Gebote stehenden Kräfte effektuirt wird, nirgendwo die Rede. Ja, was noch viel mehr sagen will, so wagt Kant nicht einmal die Frage nach dem eigentlichen Ursprunge und der Genesis der einzelnen Elemente als solcher aufzuwerfen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil er diese Frage für eine so hoch fliegende ansah, daß er die Beantwortung derselben der Intelligenz des Menschen nicht zutraute und für eine reine Unmöglichkeit hielt.

Es finden demnach der Kant'schen Auffassung und Darstellung zufolge die Verhältnißbegriffe des Allgemeinen und Besonderen, der Geschlechter, Gattungen, Arten und Individuen auf die materiellen Elemente als solche schlechterdings keine Anwendung. Will man in dieser Beziehung Kant nicht Unrecht thun und seine eigentliche Ansicht

---

[1]) l. c. p. 46.

nicht in ihr gerades Gegentheil verkehren, so darf man nicht denken, daß von ihm eine allgemeine Substanz postulirt werde, aus welcher mittelst substanzialer Theilung oder, w. d. i., mittelst Besonderung und Concretion die einzelnen Elemente selber hervorgegangen. Von einer solchen Ableitung aller Elemente aus einem allgemeinen Wesen, ja überhaupt von irgend einem Processe, durch welchen die einzelnen Elemente zur Existenz gekommen wären, findet sich in der angeführten Schrift unseres Königsberger Philosophen auch nicht die geringste Andeutung. Vielmehr gibt Kant die gerade entgegengesetzte Ansicht als seine eigentliche Auffassung der in Rede stehenden Sache nicht undeutlich zu erkennen. Alle Elemente ohne irgend eine Ausnahme nämlich werden von ihm in vollständiger Coordination neben einander gestellt, ohne daß dieselben ein anderes Band der Vereinigung besitzen, als die ihnen immanenten Kräfte, mit deren Hilfe ein jedes von ihnen auf alle anderen einzuwirken und vice versa von diesen Einwirkungen zu empfangen befähigt ist. Daher konnte Kant auch mit vollem Rechte von einem „Chaos aller Elemente" sprechen, von denen keines vor den anderen einen weiteren und höheren Vorzug besitzt, als den zufälligen der Lage oder des Ortes, den es in der Gruppirung vieler Elemente zur Materie einzunehmen das Glück hat[1]).

Kennt aber Kant nichts von irgend einem Processe, der in die Elemente als solche, als eigentliche und wahrhafte Substanzen hineingreift, müssen dieselben in dieser Beziehung nach Kant'scher Vorstellung vielmehr als schlechthin gegebene und jeder anderen Veränderung als derjenigen, die durch das wechselvolle Spiel der ihnen immanenten Kräfte bedingt ist, enthobene Realitäten betrachtet werden, nun, so kann man ferner auch nicht zweifelhaft sein, ob man die materiellen Elemente als Theilwesen oder aber als schlechthin ungetheilte und ganzheitliche Wesen zu denken habe. Theilwesen könnten dieselben nur unter der einzigen Voraussetzung sein, wenn dieselben mittelst wirklicher Theilung einer einmal ungetheilt gewesenen Substanz zur Existenz gekommen wären. Da dieses aber, wie wir nachgewiesen haben, der Kant'schen Auffassung zufolge keineswegs der Fall ist, so bleibt nichts übrig, als in den Kant'schen materiellen Elementen schlechthin ungetheilte und ganzheitliche Realitäten zu erblicken, welche eben dieser ihrer Beschaffenheit wegen die

[1]) l. c. p. 45.

Bezeichnung von „materiellen Einheiten oder Atomen“ im strengsten Sinne des Wortes verdienen [1]).

Wollen wir nach diesen Auseinandersetzungen einen klaren und deutlichen Begriff der materiellen Elemente unseres Philosophen in wenigen Worten zusammenfassen, so haben wir dieselben als schlechthin ungetheilte oder, positiv ausgedrückt, als schlechthin ganzheitliche und untheilbare Wesenheiten oder Substanzen zu definiren, welche sammt und sonders; eine jede für sich, mit den beiden Kräften der Receptivität (Passivität) und Reactivität (Zurückstoßung) versehen sind. In Folge der einem jeden jener Elemente immanenten Kraft der Zurückstoßung eignet denselben ferner die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität), wohingegen die Receptivität jener Elemente einem Kant wohl als Möglichkeitsgrund für die Vereinbarkeit derselben zu einem festen Ganzen (Klumpen) oder zur Materie erscheinen konnte. Indessen hat sich unser Philosoph auf die Deduction dieses letzten Punktes nirgendwo eingelassen. Andere als die angeführten Merkmale lassen sich in dem Kant'schen Begriffe der materiellen Elemente aber auch nicht auffinden. Denn „die Theilbarkeit und Unterwürfigkeit unter die Gesetze des Stoßes“ müssen zwar ebenso wie „Raum-Erfüllung, Ausdehnung und äußere Gestalt (Figur)“ der Materie als dem Compositum jener Elemente zuerkannt werden, ohne daß dieselben aber auch auf die Elemente als solche, d. h. insofern jedes einzelne in seiner Isolirung von allen anderen für sich aufgefaßt wird, übertragen werden dürften. Und da Kant, wie wir weiter unten ausführlich zeigen werden, jedem zum Weltganzen gehörenden Geiste die Eigenschaft der Einfachheit in ganz gleicher Weise vindicirt wissen will, wie dies vorher rücksichtlich der Körper-Elemente geschehen war, so darf es uns auch nicht Wunder nehmen, wenn der Gegensatz eines solchen Geistes zu den Elementartheilchen der Materie einzig und allein dahin angegeben wird, daß „jener ein einfaches Wesen sei, welches die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich habe, und deren, so viele als man will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen,“ wohingegen „einfache Substanzen, deren Zusammensetzung ein undurchdringliches und ausgedehntes Ganze giebt, materielle Einheiten sind, ihr Ganzes aber eben die Materie selber ausmacht [2]).“

---

[1]) Die hier in Rede stehende Idee „schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit“ wird weiter unten im dritten Kapitel noch ausführlicher behandelt werden.

[2]) l. c. p. 38.

Hiermit haben wir die Kant'ſche Auffaſſung der Materie und ihrer Grundſtoffe ausführlich zur Darſtellung gebracht. Wir haben derſelben nur noch die eine Bemerkung hinzuzufügen, daß ſich unſere Kenntniß der Materie und der dieſelbe conſtituirenden Elemente nach Kant's wiederholt ausgeſprochener Meinung einzig und allein „auf die Kräfte ihrer äußeren Gegenwart" oder „auf ihre äußeren Verhältniſſe" bezieht, während wir, „was zu ihren inneren Eigenſchaften gehören mag, gar nicht wiſſen und auch niemals zu wiſſen im Stande ſind [1])."

1) l. c. p. 37 u. 44.

Zweites Kapitel.

Begriff und Wesen des Geistes.

Mit dem im vorigen Kapitel entwickelten, aber — wir wagen es zu sagen — äußerst dürftigen und in keiner Weise genau und richtig bestimmten Begriffe von der Materie und ihren Bestandtheilen machte sich nun Kant an das schwierige und ihm eben wegen der Dürftigkeit und Unrichtigkeit jenes Begriffes schlechterdings unlösbare Problem, der Bedeutung des Wortes „Geist" auf die Spur zu kommen und den eigentlichen, metaphysischen Sinn desselben festzustellen. Bei dieser kritischen Untersuchung geht derselbe, wie wir bereits gehört haben, von der gebräuchlichen, ihm selber keineswegs genügenden Definition aus, daß „der Geist ein Wesen sei, welches Vernunft habe." „Denkt Euch, so schreibt er daher [1]), ein einfaches Wesen, und gebt ihm zugleich Vernunft; wird dies alsdann die Bedeutung des Wortes Geist gerade ausfüllen?" Um auf diese Frage die passende Antwort zu finden, läßt Kant das mit Vernunft begabte Wesen in einen mit Materie gefüllten Cubikfuß Raum versetzt werden. Sollte es nun, damit der Geist in einem solchen Raume Platz finde, nothwendig sein, daß ein Elementartheilchen der darin vorhandenen Materie aus demselben entweiche, so würde auch „der gedachte Raum, um einen zweiten Geist aufzunehmen, ein zweites Elementartheilchen verlieren müssen, und so würde endlich, wenn man fortführe, ein Cubikfuß Raum von Geistern erfüllt sein, deren Klumpe ebensowohl durch Undurchdringlichkeit widerstehe, als wenn er voll Materie wäre, und ebenso wie diese, der Gesetze des Stoßes fähig sein müsse." Allein es ist einleuchtend, daß „eine solche Art einfacher Substanzen, davon Klumpen zusammengeballt werden könnten,

[1]) l. c. p. 37.

nicht geistige Wesen heißen würden." Vielmehr „würden dieselben, ob sie gleich in sich Vernunftkraft haben mögen, äußerlich (d. h. für unser Wahrnehmungs- und Denkvermögen) von den Elementen der Materie gar nicht unterschieden sein [1])." Und da wir nun nach Kant's Meinung von den inneren Eigenschaften eines Wesens, zu welchen auch die Vernunft desselben zu rechnen ist, nichts wissen und niemals etwas wissen können, so würde uns in diesem Falle schlechterdings kein Merkmal oder Kriterium an die Hand gegeben sein, welches uns eine qualitative Verschiedenheit von geistigen und materiellen Substanzen aufweise und es wäre daher wissenschaftlich wegen der Identität ihrer äußeren, uns allein erkennbaren Eigenschaften auch nur gerechtfertigt, beiderlei Substanzen in eine und dieselbe Klasse zu setzen und als dem Wesen nach einander identische zu behandeln. Denn „weil nach der obigen Voraussetzung meine Seele (Geist) in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, und die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenngleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weßwegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sei, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besonderen Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der inneren Fähigkeit des Denkens und der Willkür zu statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Natur unterschiede. Leibnitz's scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen [2])."

Doch zu der für die Wissenschaft wie für das sittliche und religiöse Leben in gleicher Weise verhängnißvollen That, den Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Materie) aufzuheben und die Seele oder den Geist des Menschen als dem Wesen nach mit den Grundstoffen der Körper identisch zu behandeln, konnte sich ein Kant zu der Zeit, als ihn die Abfassung der von uns kritisirten Schrift beschäftigte, noch keineswegs entschließen. Im Gegentheil; ergriffen von dem Gedanken, daß Jemand den Geist des Menschen in der oben charakterisirten Art mit den materiellen Einheiten im Wesen auf gleiche Linie setzen

[1]) l. c. p. 37 u. 38.
[2]) l. c. p. 44 u. 45.

könnte, unterläßt er es sogar nicht, die Folgen zu bezeichnen, welche eine solche Annahme nach sich ziehe, in der Frage: „Würde auf solchen Fall das denkende (seiner selbst bewußte) Ich (der Denkgeist im Menschen) nicht dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen sein, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftig dahin wiederum zurückkehren?" Und der Zweck, den der scharfsinnige Philosoph bei der Aufwerfung dieser Frage im Sinne führt, gibt sich zu erkennen in den Worten: „Es ist bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen [1])."

„Ich gestehe, so heißt es daher auch im unmittelbaren Zusammenhange mit den zuletzt angeführten Aeußerungen, daß ich sehr geneigt bin, das Dasein immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele selbst in die Klasse dieser Wesen zu versetzen." Allein, wie stellt Kant es nun an, um den Begriff dieser sogenannten immateriellen, oder, w. d. i., geistigen Wesen in's rechte Licht zu setzen und worin bestehen ihm die Merkmale, durch welche jener Begriff selber constituirt wird? Wir wollen sehen. —

Ein durchaus vollgültiges Zeugniß für das ächt wissenschaftliche Interesse, von welchem Kant rücksichtlich der in Rede stehenden Untersuchung geleitet wurde, legt unstreitig der Umstand ab, daß derselbe zunächst das Bedürfniß fühlte, sich nach einem Punkte umzusehen, von wo aus seine Forschung den festen, sicheren Gang einer stetig fortschreitenden Entwickelung gewinnen könne. Um diesen für seine Untersuchung nothwendigen Ausgangspunkt zu entdecken, richtete derselbe, wie uns schon bekannt geworden, sein Nachdenken vor allem auf die Genesis des Begriffes (Gedankens) vom Geiste oder, w. d. i., auf die Art und Weise, wie jener Begriff von dem einzelnen Menschen ursprünglich wohl möchte gebildet werden; denn es war einem Kant über jeden Zweifel erhaben, daß zur gründlichen und richtigen Beantwortung der Frage, was man sich unter dem Ausdrucke „Geist" denn eigentlich zu denken habe, die Einsicht in die Entstehungsweise dieses Begriffes eine ganz und gar unerläßliche Bedingung sei. Und fürwahr! wer wollte anstehen, den Scharfblick zu bewundern, den der große Mann wie bei so vielen anderen Gelegenheiten auch hier wieder an den Tag legt.

---

[1]) l. c. p. 45.

Der Begriff oder Gedanke, den der allgemeine Sprachgebrauch mit dem Worte „Geist" verbindet, ist ohne Zweifel der eines Wesens, einer wahrhaften und eigentlichen Substanz oder Realität, welche sich aber als solche keineswegs auf dem Wege unmittelbarer Beobachtung oder äußerer Erfahrung (Wahrnehmung) zu erkennen gibt. Denn, um uns der eigenen, zum Theil schon angeführten Worte unseres Philosophen zu bedienen, „wenn der Begriff eines Geistes von unseren Erfahrungsbegriffen abgesondert wäre, so würde das Verfahren, ihn deutlich zu machen, leicht sein, indem man nur diejenigen Merkmale anzuzeigen hätte, welche uns die Sinne an dieser Art Wesen offenbarten, und wodurch wir sie von materiellen Dingen unterscheiden. Nun aber wird von Geistern geredet, selbst alsdann, wenn man zweifelt, ob es gar dergleichen Wesen gebe. Also kann der Begriff von der geistigen Natur (von dem Geiste als einem Wesen, einer Substanz) nicht als ein von der Erfahrung abstrahirter behandelt werden [1])." Ist aber dasjenige Wesen, welches wir als ein geistiges bezeichnen, nie und nimmer unseren Blicken derart gegenwärtig, daß die demselben inhärirenden und den Begriff desselben constituirenden Merkmale oder Qualitäten durch unmittelbare Beobachtung oder Wahrnehmung könnten zusammengefaßt werden, um uns auf diese Weise eine genaue Erkenntniß von der Beschaffenheit des Geistes als einer Substanz oder eines Wesens zu vermitteln; ist mit anderen Worten der Begriff des Geistes keineswegs durch logische Abstraction von der äußeren Erfahrung oder von den concreten Dingen der Außenwelt gewonnen, eine Behauptung, die als eine unumstößlich richtige ohne weiteres anerkannt werden muß, — nun! so kann auch nicht ein leiser Zweifel mehr darüber bestehen bleiben, daß das Bemühen, den Geist in seiner eigentlichen Qualität richtig und allseitig zu erfassen, niemals den erwünschten Erfolg haben werde, wenn es nicht zuvor gelingen sollte, dem anderen, von all' und jeder logischen Abstraction qualitativ verschiedenen Denkprocesse auf den Grund zu sehen, welchem der Begriff oder Gedanke des Geistes von ihm selber seine Entstehung zu verdanken hat. Leider ist Kant in der Lösung dieser Aufgabe der Speculation ein Schuldner geblieben, was ihm aber das unsterbliche Verdienst, der Geistesphilosophie ihren Ausgangspunkt in der Erklärung der Genesis des Begriffes des Geistes von ihm selber, oder, w. d. i., in der Reconstruction des (geistigen) Selbstbewußtseins oder Ichgedankens ein- für allemal wieder angewiesen zu haben, nicht kann streitig machen. Doch — selbst in der

[1]) l. c. p. 36. Anm.

mangelhaften Deutung, welche Kant dieſer erſten und letzten Hieroglyphe der Wiſſenſchaft gegeben hat, offenbart ſich der Reichthum ſeiner ſpeculativen Begabung. Denn auf die Frage: „wie iſt man denn nun zu dem Begriffe eines Geiſtes überhaupt gekommen, wenn es nicht durch Abſtraction geſchehen iſt?“ gibt er, wie wir ebenfalls bereits früher erfahren haben, die in mancher Hinſicht vortreffliche Antwort: „viele Begriffe entſpringen durch geheime und dunkle Schlüſſe bei Gelegenheit der Erfahrungen, und pflanzen ſich nachher auf andere fort, ohne Bewußtſein der Erfahrung ſelbſt oder des Schluſſes, welcher den Begriff über dieſelbe erreicht hat [1]).“ Der Begriff des Geiſtes von ihm ſelber, der Ichgedanke oder das Selbſtbewußtſein war demnach unſerem Philoſophen ein Schluß, ein geheimnißvoller und dunkeler. Was anders fehlte noch zu dieſer Entdeckung, auf deren eigentliche Bedeutung wir oben in der Einleitung zum erſten Kapitel ſchon hingewieſen, als daß Kant das Geheimniß des Schluſſes, welcher den Begriff des Geiſtes von ihm ſelber oder den Ichgedanken zur unmittelbaren Folge hat, aufgeſchloſſen und durch eine wahrhaft wiſſenſchaftliche Darlegung der im geiſtigen Denkproceſſe ſich einſtellenden Momente die Dunkelheit zerſtreut hätte, von welcher das Selbſtbewußtſein eines jeden Menſchen für deſſen höhere den Einblick in die Entſtehungsweiſe deſſelben vermittelnde Erkenntniß urſprünglich umfangen wird? Aber freilich! hier zeigte ſich auch an unſerem Königsberger Philoſophen, ungeachtet ſeiner unſtreitig großartigen ſpeculativen Anlagen, wie ſehr Leſſing im Rechte war, als er das für unſer Geſchlecht wenig ſchmeichelhafte Bekenntniß niederſchrieb: „Tauſenden für Einem iſt das Ziel ihres Nachdenkens gerade die Stelle, wo ſie des Nachdenkens müde werden.“ Denn ſtatt den einzelnen Momenten nachzugraben, durch welche jener Schluß des Geiſtes zu Stande kommt, in welchem er ſich vor und für ſich ſelber aufſchließt und ſich zum Wiſſen um ſein eigenes Weſen oder zum Begriffe (Gedanken) ſeiner ſelbſt emporhebt, ſtatt deſſen weiß Kant nichts beſſeres zu thun, als „ſolche d. h. durch dunkle und geheime Schlüſſe effectuirte Begriffe,“ zu denen, wie wir gehört haben, auch der Begriff des Geiſtes von ihm ſelber oder der Ichgedanke zu rechnen iſt, ſammt und ſonders ohne jede weitere Unterſuchung zuletzt doch wieder nur einer und derſelben Klaſſe von freilich nicht durch Abſtraction gewonnenen Begriffen anzuweiſen, die er als die Kategorie der erſchlichenen Begriffe bezeichnet. „Dergleichen erſchlichene Begriffe, heißt es daher, ſind viele, die zum Theil nichts als ein Wahn der Einbildung, zum Theil auch wahr ſind, indem auch dunkle Schlüſſe

[1]) l. c. Außerdem vergleiche man noch l. c. p. 59 u. 60.

nicht immer irren." Und wie soll man denn nun erkennen, ob der Begriff (Gedanke) eines Geistes ein bloßes Hirngespinnst sei oder ob demselben ein wirkliches Wesen und eine eigentliche Realität correspondire? Und falls dieses letztere sich als Resultat einer vorurtheilslosen Forschung herausstellen sollte, wie wird man sich dann die Qualitäten und Grundbeschaffenheiten zu denken haben, welche den Geist von allen anderen, namentlich von den materiellen Wesen oder Elementen, unterscheiden? Auf diese unläugbar wichtigen Fragen konnte Kant nach den eben mitgetheilten Vorgängen keine andere Antwort geben, als diejenige ist, welche er in folgenden Worten niedergeschrieben: „Der Redegebrauch und die Verbindung eines Ausdrucks mit verschiedenen Erzählungen, in denen jederzeit einerlei Hauptmerkmal anzutreffen ist, geben ihm (einem erschlichenen Begriffe) eine bestimmte Bedeutung, welche folglich nur dadurch kann entfaltet werden, daß man diesen versteckten Sinn durch eine Vergleichung mit allerlei Fällen der Anwendung, die mit ihm einstimmig sind, oder ihm widerstreiten, aus seiner Dunkelheit hervorzieht[1])." „Die Fälle der Anwendung," mit denen Kant den Ausdruck „Geist" vergleichen will, um auf diese Weise „den versteckten Sinn desselben aus seiner Dunkelheit hervorzuziehen," sind aber, wie wir sehen werden, nichts anderes als der Begriff, welchen derselbe vorher von der Materie und den diese formirenden Elementen gewonnen hatte. Nicht also durch eine Reconstruction des geistigen Denkprocesses oder, w. d. i., durch eine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnißtheorie, sondern lediglich durch einen Rückblick auf den Begriff der Körper-Elemente, welchen wir im vorhergehenden Kapitel ausführlich exponirt haben, sucht Kant den metaphysischen Gehalt zu erheben, den die Sprache jedesmal bezeichnet wissen will, so oft sie das Wort „Geist" in seiner eigentlichen und ursprünglichen Bedeutung zur Anwendung bringt. Und wem aus unseren Lesern könnte es nun bei dem hier bezeichneten, von Kant eingeschlagenen Gange der in Rede stehenden Untersuchung noch eine Ueberraschung bereiten, wenn er finden wird, daß derselbe in den Begriff des Geistes Merkmale aufgenommen, welche unter einander in einem inneren Widerspruche stehen und welche demzufolge den Geist selber als ein neben der Materie (Natur) bestehendes und von dieser qualitativ verschiedenes Wesen eigentlich undenkbar machen!

Es ist von uns bereits ausführlich gezeigt worden, daß Kant der Ansicht war, die einzigen Haupt- und Grundmerkmale der materiellen Elemente oder Substanzen wären, abgesehen vorerst von ihrer Einfachheit

[1]) l. c. p. 36 u. 37. Anm.

und der Qualität ihrer Kräfte, in nichts anderem gegeben, als in der Undurchdringlichkeit derselben und in ihrer Vereinbarkeit zu festen Körpern oder zu einem soliden Ganzen. Denn so sehr sich auch einerseits „die Raum-Erfüllung und Ausdehnung" und andererseits „die Unterwürfigkeit unter die Gesetze des Stoßes und die Theilbarkeit" nach Kant'scher Auffassung als solche Merkmale oder Qualitäten zu erkennen geben, welche mit Nothwendigkeit allem und jedem materiellen Gegenstande oder der Materie inhäriren, ebenso sehr müssen dieselben doch auch dann durchaus negirt werden, wenn nicht nach der Materie sondern nach den einfachen Elementen gefragt wird, aus welchen sich jene zusammensetzt. Zwar ist es eine und dieselbe Ursache, welche die Undurchdringlichkeit der Körper-Elemente und die Raum-Erfüllung der Materie als des Compositums aus jenen zur Erscheinung bringt; es ist jene Ursache keine andere als die allen materiellen Elementen in gleicher Weise immanente Kraft der Repulsion oder Reactivität. Aber demungeachtet darf die letztere Eigenschaft, die Raum-Erfüllung (Ausdehnung) der Darstellung unseres Philosophen zufolge den Elementen als solchen, d. h. insofern jedes einzelne derselben in seiner Isolirung für sich gedacht wird, doch nicht zuerkannt werden, aus dem einzigen Grunde, weil in einem solchen Falle sich die einem jeden Elemente innewohnende Kraft der Repulsion nothwendig in Ruhe oder ganz und gar außer aller Thätigkeit befindet, während, wie Kant will, nur durch eine factische Bethätigung dieser Kraft das einzelne Element zu einem Raum erfüllenden erhoben wird. Denn, um noch einmal Kant's eigene Worte anzuführen, „die Substanzen, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein, für sich besonders aber, wo keine andere Dinge in Verknüpfung mit ihnen gedacht werden, und da in ihnen selbst auch nichts außer einander Befindliches anzutreffen ist, enthalten sie keinen Raum [1])." Etwas anders aber verhält es sich in dieser Beziehung mit der Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität), welche von Kant nicht bloß der Materie, sondern ebenfalls jedem Körper-Elemente als solchem vindicirt und dennoch ebenso, wie die Raum-Erfüllung der Materie, aus der den Elementen inimanenten Kraft der Reactivität abgeleitet wird. Denn wiewohl sich selbstverständlich ein jedes dieser Elemente nur dadurch für andere als ein impenetrables Wesen beweisen kann, daß es den an es selber von außen herandringenden Wirkungen in Wirklichkeit Widerstand leistet, also nur dann, wenn das ihm immanente Vermögen

[1]) l. c. p. 41.

der Repulsion auch zur factischen Aeußerung gelangt ist, so wird dasselbe doch nichts desto weniger auch in dem Falle mit jener Eigenschaft der Impenetrabilität begabt gedacht werden müssen, wenn sich sein repulsives Vermögen noch in keiner Weise bethätigt und demzufolge die in Rede stehende Eigenschaft desselben gar nicht zum Vorschein kommt. Denn wie wäre es überhaupt auch nur möglich, daß ein Körper-Element die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit durch die factische Aeußerung der ihm eigenthümlichen Kraft der Reactivität jemals offenbaren könnte, wenn dasselbe diese Eigenschaft nicht auch vor seiner Kraftäußerung und ohne dieselbe in Wirklichkeit schon besäße! Nehmen wir daher an dieser Stelle auf die Einfachheit oder, w. hier d. i., auf die schlechthinnige Untheilbarkeit und Ungetheiltheit (Ganzheit), sowie auf die Zweiheit der Kräfte (Receptivität und Reactivität) vorläufig keine Rücksicht, so sind, wie schon gesagt, Undurchdringlichkeit und Vereinbarkeit zu festen Körpern nach Kant's Vorstellung die einzigen Qualitäten, welche sich als die einem jeden Körper-Elemente als solchem wesentlichen zu erkennen geben. Und gerade diese beiden zuletzt genannten Eigenschaften eines jeden Körper-Elementes waren es ganz vorzugsweise, in welchen Kant die rechten Wegweiser für die von ihm vorzunehmende Bestimmung des Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Materie) zu besitzen glaubte. Er war nämlich von vornherein der Ansicht, daß eine qualitative Verschiedenheit von immaterieller oder geistiger und materieller Substanz, wenn anders eine solche Verschiedenheit in Wirklichkeit vorhanden sei, zunächst in nichts anderem könne begründet sein, als darin, daß jeder Geist ein penetrabeles (durchdringliches), aber mit mehreren seines Gleichen zu festen Körpern unvereinbarliches Wesen sei, wohingegen es in beiden Beziehungen mit den materiellen Elementen, wie wir gesehen haben, die umgekehrte Bewandtniß hat. Um diese Auffassung des Wesens-Unterschiedes von Geist und Natur (Materie) mit Kant's eigenen Worten wiederzugeben, sei es erlaubt, hier noch einmal auf eine Stelle zurückzukommen, die wir früher schon zu einem anderen Zwecke angeführt haben: „Man wird den Begriff eines Geistes, so lautet dieselbe [1]), nur beibehalten können, wenn man sich Wesen denkt, die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein können, Wesen also, welche die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit nicht an sich haben, und deren, so viele als man will, vereinigt, niemals ein solides Ganze ausmachen. Einfache Wesen von dieser Art werden imma-

[1]) l. c. p. 38.

terielle Wesen, und, wenn sie Vernunft haben, Geister genannt werden." Und mit dieser Begriffsbestimmung wird dann zuletzt noch in einem Tone von Unfehlbarkeit der apodiktische Ausspruch verbunden: „Entweder der Name eines Geistes ist ein Wort ohne allen Sinn, oder seine Bedeutung ist die angezeigte."

Doch — bloße Behauptungen sind in der Wissenschaft selten ächte Treffer, und schon oft hat man Victoria gerufen, zu welchem die ruhiger prüfende Nachwelt ihr Ja und Amen nicht sprechen konnte. Wir fürchten, daß auch unserem Königsberger Philosophen hier ein solcher Unfall begegnet und daß derselbe den verwickelten Knoten, welchen das vorliegende Problem dem speculativen Forscher darbietet, eher gewaltsam zerhauen als befriedigend gelöst hat.

Wir haben früher schon in hinreichender Ausführlichkeit dargethan, daß der Begriff, den Kant mit den Worten „einfach" und „Einfachheit" verbunden wissen will, für die Betrachtung zwei Seiten an sich hat, von denen bei der Qualitätsbestimmung der körperlichen Elemente keine darf übersehen werden. Der einen Seite nach wird, wie wir gesehen haben, durch jene Ausdrücke bezeichnet, daß die körperlichen oder materiellen Elemente als solche „jede Vielheit der Bestandtheile" von sich ausschließen, oder, w. d. i., „daß in ihnen nichts außer einander Befindliches anzutreffen ist." In diesem Betracht hat die jenen Elementen eigenthümliche Einfachheit sofort „die schlechthinnige Raum- und Gestaltlosigkeit," sowie die „gänzliche Untheilbarkeit" derselben nothwendig im Gefolge. Denn da unserer früheren Darstellung zufolge durch die obige Bestimmung, daß in den materiellen Elementen als solchen „nichts außer einander Befindliches anzutreffen sei," falls sie in dem von Kant intendirten Sinne genommen wird, im Grunde die Substanzialität oder eigentliche Wesenhaftigkeit jener Elemente, freilich wider Wissen und Willen unseres Philosophen aufgehoben erscheint, so ist einleuchtend, wie derselbe nun auch unumgänglich genöthigt war, die ihres substanzialen Charakters entkleideten Körper-Elemente als völlig raum- und gestaltlos, sowie ferner als schlechthin untheilbar anzusehen, sintemalen die den letzteren contradictorisch entgegengesetzten Begriffe, wofern ihnen überhaupt irgend eine Realität zukommen soll, doch nur von wahrhaften und eigentlichen Substanzen prädicirt werden können. Fragen wir nun, welche Bedeutung Kant dem Begriffe „Einfachheit" beilege, wenn derselbe nicht auf die Körper-Elemente, sondern auf *die immaterielle Substanz oder den Geist* als das jenen gegensätzliche Wesen zur Anwendung kommt, so begegnen wir zunächst ganz denselben Bestimmungen, welche wir eben hervorgehoben. „Gesetzt,

so heißt es in dieser Beziehung [1]), die Seele des Menschen sei ein Geist, so würde die nächste Frage, die man thun könnte, etwa diese sein: Wo ist der Ort dieser menschlichen Seele in der Körperwelt? Ich würde antworten: derjenige Körper, dessen Veränderungen meine Veränderungen sind, dieser Körper ist mein Körper, und der Ort desselben ist zugleich mein Ort. Setzt man die Frage weiter fort, wo ist denn dein Ort (der Seele) in diesem Körper? so würde ich etwas Verfängliches in dieser Frage vermuthen. Denn man bemerkt leicht, daß darin etwas schon vorausgesetzt werde, was nicht durch Erfahrung bekannt ist, sondern vielleicht auf eingebildeten Schlüssen beruht: nämlich, daß mein denkendes Ich in einem Orte sei, der von den Oertern anderer Theile desjenigen Körpers, der zu meinem Selbst gehört, unterschieden wäre. Niemand aber ist sich eines besonderen Ortes in seinem Körper unmittelbar bewußt, sondern desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Ich würde mich also an die gemeine Erfahrung halten und vorläufig sagen: wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin ebenso unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet, und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaftesten Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus das Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden. Daher würde ich einen strengen Beweis verlangen, um dasjenige ungereimt zu finden, was die Schullehrer sagten: meine Seele ist ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile. Der gesunde Verstand bemerkt oft die Wahrheit eher, als er die Gründe einsieht, dadurch er sie beweisen oder erläutern kann. Der Einwurf würde mich auch nicht gänzlich irre machen, wenn man sagte, daß ich auf solche Art die Seele ausgedehnt und durch den ganzen Körper verbreitet gedächte, so ungefähr wie sie den Kindern in der gemalten Welt abgebildet wird. Denn ich würde dieses Hinderniß dadurch wegräumen, daß ich bemerkte, die unmittelbare Gegenwart in einem ganzen Raume beweise nur eine Sphäre der äußeren Wirksamkeit, aber nicht eine Vielheit innerer Theile, mithin auch keine Ausdehnung oder Figur, als welche nur stattfinden, wenn in einem Wesen

[1]) l. c. p. 41 u. 42.

für sich allein gesetzt ein Raum ist, d. i. Theile anzutreffen sind, die sich außerhalb einander befinden." Hier wird demnach dem Ich oder, w. d. i., dem Geiste des Menschen, falls es einen solchen in dem letzteren wirklich geben soll, geradeso wie den materiellen Elementen zunächst die Untheilbarkeit als eine wesentliche Eigenschaft zugesprochen, während andererseits eine Vielheit innerer Theile von demselben negirt wird, und zwar derart, daß mit der letzteren Bestimmung zugleich all' und jede Raum-Erfüllung, Ausdehnung und Figur ausgeschlossen ist. Noch ausdrücklicher, als in der eben angeführten Stelle geschehen ist, wird das Merkmal der Untheilbarkeit als ein zu dem Begriffe des Geistes nothwendig gehörendes, von Kant in folgender Aeußerung bezeichnet[1]): „Nimmt man eine einfache geistige Substanz an, so würde man unbeschadet ihrer Untheilbarkeit sagen können, daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei."

Doch es ist uns bereits bekannt geworden, daß sich der Begriff der Einfachheit, sofern derselbe von Kant rücksichtlich der die Körper bildenden Elemente geltend gemacht wird, in den angegebenen Bestimmungen der Untheilbarkeit, sowie der Ausdehnungs- oder Raum- und Gestaltlosigkeit noch keineswegs erschöpfe. Vielmehr muß zu den schon angeführten Prädicaten noch eines hinzugenommen werden, nämlich das Prädicat schlechthinniger Ungetheiltheit oder Ganzheit, wofern jener Begriff in Beziehung auf die Elementartheile der Materie alle demselben wesentlichen Merkmale in sich vereinigen soll. Denselben Gedanken schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit will Kant mit dem Ausdrucke Einfachheit nun ebenfalls verbunden wissen, wenn er den Geist oder die Seele oder, w. hier d. i., die sogenannte immaterielle Substanz als ein mit dieser Eigenschaft geschmücktes Wesen bezeichnet.

Sehen wir auch hier zunächst wieder auf die verschiedenen Ausdrücke, durch welche Kant das gegenseitige Verhältniß der geistigen Wesen kenntlich macht, so könnte es auf den ersten Anblick allerdings den Anschein haben, als ob derselbe die letzteren in mannichfache Arten und Gattungen theile und die Entstehung des einzelnen Geistes sich mittelst Zeugung und Fortpflanzung verwirklichen lasse. „Man kann vernünftiger Weise nicht verlangen, so lauten Kant's eigene Worte[2]),

---

1) l. c. p. 40.
2) l. c. p. 45. Anm.

daß eine so unbekannte Art Wesen, die man mehrentheils nur hypothetisch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verschiedenen Gattungen sollte begriffen werden; zum wenigsten sind diejenigen immateriellen Wesen, die den Grund des thierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden, die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden." Und in Beziehung auf die Entstehungsweise (Genesis) des einzelnen Geistes schreibt Kant also [1]): „Die (von mir vorgebrachten) Sätze vereinbaren sich sehr merklich nur dahin, um einen Begriff zu geben, wie der Geist des Menschen aus dieser Welt herausgehe, d. i. vom Zustande nach dem Tode; wie er aber hineinkomme, d. i. von der Zeugung und Fortpflanzung, davon erwähne ich nichts." Müßten nun die hier gebrauchten Ausdrücke „Art, Gattung, Zeugung und Fortpflanzung" bei ihrer Anwendung auf die geistigen Wesen in der ganzen Strenge ihrer eigentlichen metaphysischen Bedeutung genommen werden, so könnte es ferner keinem Zweifel unterliegen, daß man sich der Kant'schen Anschauung zufolge jene Wesen nicht, wie die Körper-Elemente als schlechthin ganzheitliche, ungetheilte Substanzen oder, was bei Kant dasselbe bedeutet, als solche Naturen zu denken habe. Denn wie immer ein Wesen möge beschaffen sein und welche Eigenschaften oder Qualitäten dasselbe in seinem Leben auch immer zur Offenbarung bringe, dasselbe kann einerseits nur dann als mittelst eigentlicher Zeugung oder Fortpflanzung zur Existenz kommend, sowie andererseits als Individuum irgend einer Art oder Gattung nur unter der Bedingung gedacht werden, wenn sich dasselbe als die Besonderung oder Concretion irgend eines allgemeinen Wesens zu erkennen gibt, wie dieses bei jedem einzelnen Naturproducte in seinem Verhältnisse zu dem Naturganzen wirklich der Fall ist.

Die zahllosen vor unseren Augen befindlichen Naturproducte bringen wir Menschen uns zum Bewußtsein auf dem Wege logischer Abstraction, d. h. dadurch, daß wir die den Einzeldingen inhärirenden Merkmale auffassen und zur Einheit des Gedankens oder Begriffes vereinigen. Den Begriff eines jeden Naturgegenstandes z. B. dieser bestimmten Pflanze kann ich nur dadurch gewinnen, daß ich mir sämmtliche Merkmale derselben als wesentlich zu einander gehörend und in demselben Gegenstande zur Einheit verbunden denke. Halten wir nun Umschau unter der unermeßlichen Fülle von Begriffen, welche wir von den materiellen Einzeldingen besitzen, so werden wir leicht die Bemerkung machen, daß dieselben von den concretesten (den Einzel- oder

[1]) l. c. p. 76.

Individualbegriffen) anfangend sich zu immer größerer Allgemeinheit erheben, bis sie zuletzt in einen einzigen, den allgemeinsten Begriff, auslaufen, der alle anderen als ihm untergeordnete Begriffe in sich zusammenschließt. So kommt naturgemäß über jeden Individualbegriff (z. B. über den Begriff dieses bestimmten Hundes) ein solcher der Art (z. B. der des Spitzes), über diesen einer der Gattung (der Begriff Hund überhaupt), über diesen noch ein höherer (der des Säugethieres) zu stehen, während sich auch die relativ höheren Begriffe der Art, Gattung u. s. w. zuletzt noch einem einzigen, nämlich dem höchsten oder allgemeinsten Begriffe des Naturproductes unterordnen. Unser logisches Denken, mit dessen Hilfe wir uns die äußeren, materiellen Gegenstände zur Kenntniß bringen, bietet sich demgemäß unwidersprechlich als ein Netz oder als einen Organismus von Begriffen dar, dessen einzelne Glieder in stufenweise Ueber- und Unterordnung gestellt sind oder, w. d. i., sich in Individual-, Art-, Gattungsbegriffe u. s. w. eintheilen. Haben nun aber die von den materiellen Naturgegenständen abstrahirten Begriffe unzweifelhaft eben jene Gegenstände selber zu ihrem realen Inhalte, oder wird, w. d. i., in den logischen Begriffen des Menschen eben nichts anderes gedacht, als die unerschöpfliche Menge der materiellen Naturproducte, dann kann es auch fürwahr keine Frage sein, daß diese letzteren selber ebenfalls in Einzeldinge, Arten und Gattungen bis hinauf zu dem allen Einzeldingen gemeinsamen und daher allgemeinen Naturwesen zerfallen müssen. Kein Ding in der Natur ist demnach ein schlechthin ungebrochenes, an und für sich bestehendes Ganze; es ist vielmehr nur ein relatives Ganze, während es sich andererseits im Verhältnisse zu seiner Art, Gattung u. s. w. auch wieder als ein Theil- oder als ein Bruchganzes herausstellt [1]). Und nur bei einem solchen Wesen, in welchem sich jedes Einzelding als ein Bruchtheil oder als eine Individualisation eines Allgemeinen zu erkennen gibt, wie dieses bei der vor unseren Augen sich ausbreitenden Natur in Wirklichkeit der Fall ist, kann auch im Ernste von einer Zeugung oder von einer Fortpflanzung mittelst Zeugung die Rede sein [2]).

Müßten demnach die angeführten Ausdrücke „der Art, Gattung, Fortpflanzung und Zeugung" in ihrer Beziehung auf die geistigen

---

[1]) Ausführlicheres über den Unterschied der beiden Ideen schlechthinniger und relativer Ganzheit wird der Leser im dritten Kapitel finden.

[2]) Es versteht sich von selbst, daß hier der Begriff der Zeugung, sofern derselbe von der Dogmatik des positiven Christenthums auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater in der dreieinigen Gottheit angewandt wird, gar nicht in Betracht kommen soll.

(immateriellen) Weſen Kant's Auffaſſung zufolge in der ihnen zuſtehenden metaphyſiſchen und eigentlichen, nicht aber in einer tropiſchen oder metaphoriſchen Bedeutung genommen werden, ſo hätte man ſich die einzelnen Geiſter auch ohne Zweifel als eben ſo viele Bruchtheile (Individuen) oder Concretionen (Beſonderungen) irgend eines allgemeinen geiſtigen Weſens zu denken, aus welchem jene mittelſt Emanation oder, w. d. i., mittelſt ſubſtanzialer Theilung entſtanden wären. In dieſem Falle könnten dieſelben nicht mehr ſchlechthin ungebrochene, ganzheitliche Subſtanzen oder Monaden ſein, weil dieſe die Verhältnißbegriffe des Einzelnen, Beſonderen und Allgemeinen nothwendig von ſich ausſchließen. Allein von einem ſolch' allgemeinen geiſtigen Weſen, als deſſen Beſonderungen die einzelnen Geiſter zu betrachten ſeien, ja überhaupt von der Art und Weiſe, wie die einzelnen zur Welt gehörenden Geiſter zur Exiſtenz gekommen ſein möchten, geſchieht in der uns vorliegenden Schrift unſeres Königsberger Philoſophen auch nicht die leiſeſte Erwähnung. Im Gegentheil will derſelbe ausgeſprochenermaßen über die eigentliche Entſtehungsweiſe (Geneſis) des Geiſtes als ſolchen gar kein Wort verlieren, und zwar, wie er ſelbſt bemerkt, „um einer ſehr gültigen Urſache willen, welche dieſe iſt, daß ich hiervon nichts verſtehe[1]." Aus dieſer Reſervation, welche Kant bezüglich der Frage, wie die einzelnen Geiſter zur Exiſtenz gelangen möchten, allenthalben beobachtet, und in Folge der eigenthümlichen Geſtalt, welche die Erkenntnißtheorie als Wiſſenſchaft unter ſeinen Händen annahm, auch beobachten mußte, leuchtet unwiderſprechlich hervor, daß durch die in Rede ſtehenden Ausdrücke die geiſtigen Weſen als ſolche keineswegs als Bruchtheile oder Individuen eines allgemeinen Weſens ſollen bezeichnet werden. Doch mit dieſem negativen Reſultate über Kant's Auffaſſung brauchen wir uns nicht einmal zu begnügen; denn die eigene Darſtellung deſſelben iſt an und für ſich ſchon durchaus geeignet, in dem aufmerkſamen Leſer ſogar die gerade entgegengeſetzte Ueberzeugung hervorzurufen, daß jene geiſtigen Weſen nur inſofern zunächſt in „verſchiedene Arten und Gattungen" eingetheilt werden, als die denſelben vindicirte, rein aus ihnen ſelber wirkende Kraft in durchaus verſchiedener Weiſe zur Offenbarung kommt. „Alles nämlich, was in der Welt ein Principium des Lebens enthält[2]," zählt Kant zu den ſogenannten immateriellen Naturen oder Weſen. Zu dieſen immateriellen Naturen gehörten ihm nicht weniger „das empfindende Weſen in den Thieren" als der Geiſt des Menſchen und alle übrigen Geiſter.

---

1) l. c. p. 76.

2) l. c. p. 45. Anm. cf. p. 49 u. 50.

Allen diesen wird nun von Kant ohne Unterschied, wie später ausführlicher dargethan werden soll, eine rein aus ihnen selber wirkende, auf keine fremde Mitwirkung angewiesene Kraft zugeschrieben, die sich aber in den empfindenden Wesen der Thiere und in den Geistern verschiedentlich äußert. Nur in den letzteren steigert sich jene Kraft zu selbstbewußtem Denken oder zur Vernunft, während dieselbe in ersteren diese Stufe der Vollkommenheit bedeutend hinter sich zurückläßt. Und einzig und allein die Rücksicht auf die mannichfach gegliederte Kraftäußerung der sogenannten immateriellen Naturen ist es, welche Kant veranlaßt, diese Naturen als solche in verschiedene Arten und Gattungen zu classificiren, wodurch augenscheinlich bewiesen wird, daß Kant beim Gebrauche jener Worte an ihre metaphysische, die Qualität der betreffenden Wesen als solche ausdrückende Bedeutung gar nicht gedacht hat. Daß aber Kant in gleicher Weise den Ausdrücken „Zeugung und Fortpflanzung," sofern dieselben auf die immateriellen oder geistigen Wesen Anwendung finden, ebenso wenig als denen „der Art und Gattung" eine eigentlich metaphysische Bedeutung beilegt, geht sowohl aus seinem eigenen oben angeführten Ausspruche hervor, daß ihm die Genesis des Geistes ganz und gar unbekannt sei, als besonders daraus, weil er kein Bedenken trägt, an anderen Stellen die zur Welt gehörenden geistigen Wesen auch als erschaffene Intelligenzen zu bezeichnen[1]). Denn wollte man Angesichts dieser Thatsache der von uns ausgesprochenen Behauptung als einer zweifellos richtigen die Anerkennung versagen, und wollte man im Gegentheile der Ansicht huldigen, daß Kant mit vollem metaphysischen Ernste von der Entstehung der geistigen Wesen einestheils den Begriff der Zeugung oder Fortpflanzung, anderntheils aber auch mit demselben Ernste den der Schöpfung prädicire, nun, — so würde man hierdurch den Philosophen mit sich selbst in den heillosesten aller Widersprüche verwickeln, da beide Begriffe, wie das nachfolgende dritte Kapitel darthun wird, sich einander geradezu ausschließen und die Entstehung eines Wesens mittelst Zeugung oder Fortpflanzung nicht behauptet werden kann, ohne daß die Entstehung desselben mittelst Schöpfung und umgekehrt ohne weiteres negirt wäre.

Die Gewohnheit Kant's, von Arten und Gattungen unter den geistigen (immateriellen) Wesen, sowie von Fortpflanzung und Zeugung derselben zu reden, kann demnach kein Gewicht in die Wagschale legen, wenn es sich darum handelt, ein Urtheil abzugeben, ob derselbe in Beziehung auf jene Wesen dem von diesen prädicirten Begriffe der Einfachheit ähnlich wie bei den Körper-Elementen ebenfalls das Merkmal

[1]) l. c. p. 51 ext.

schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit beigefügt habe. Vielmehr haben wir zu diesem Zwecke unsere Betrachtung nach einer anderen Seite hinzuwenden, von wo her wir eine bessere und genauere Auskunft über das in Rede stehende Problem erwarten können.

Wir geben uns der Hoffnung hin, in dem vorhergehenden Kapitel für den aufmerksamen Leser den überzeugenden Beweis geliefert zu haben, daß Kant die materiellen Elemente sich wirklich als schlechthin ganzheitliche, ungebrochene Wesenheiten oder Substanzen denke, welche keine andere Beziehung zu einander haben, als diejenige ist, welche durch das gegenseitige In-Einander-Wirken ihrer Kräfte zum Vorschein kommt. Die einfachen Substanzen, welche in ihrer Vereinigung die Materie oder Körper bilden, dürfen demzufolge ohne Zweifel keineswegs als Individualitäten oder Besonderungen eines allgemeinen Wesens aufgefaßt werden; im Gegentheil sind dieselben für Kant schlechthin gegebene Realprincipien, die als solche nicht anders denn als ganz und gar ungetheilte oder ganzheitliche Wesen können gedacht werden. Denn sollte dieses letztere nicht der Fall sein, müßten in jenen Elementen vielmehr nur Bruchtheile oder Individualitäten eines allgemeinen Wesens anerkannt werden, nun, so müßte auch nothwendig des Individualisationsprocesses Erwähnung geschehen, durch welchen sich das letztere in lauter Bruchtheile oder Individuen aufgelöst und dirimirt habe. Der Begriff der Einfachheit, sofern derselbe von Kant auf die materiellen Elemente bezogen wird, schließt demnach unwidersprechlich das Merkmal schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit in sich ein. Wollen wir nun über die vorliegende Untersuchung zu einer endgültigen Entscheidung kommen, so werden wir uns vor Allem nach dem Verhältnisse umzusehen haben, in welches die einfachen, immateriellen (geistigen) Substanzen zu den ebenfalls einfachen Elementen der Materie gesetzt werden. Und hier kann keinem Leser der in Untersuchung gezogenen Schrift des Königsberger Philosophen auch nur ein leises Bedenken darüber bestehen bleiben, daß derselbe den Begriff der Einfachheit rücksichtlich beiderlei Wesen in gleicher Weise gefaßt und aus denselben Merkmalen zusammengesetzt sich vorgestellt habe. „Man findet in den Schriften der Philosophen, so heißt es in dieser Beziehung [1]), recht gute Beweise, darauf man sich verlassen kann, daß alles, was da denkt, einfach sein müsse, daß eine jede vernünftig denkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein. Aber es bleibt durch diesen

[1]) l. c. p. 38 u. 39.

Beweis noch immer unausgemacht, ob sie von der Art derjenigen sei, die in dem Raume vereinigt ein ausgedehntes und undurchdringliches Ganze geben und also materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja sogar, ob eine solche Art Wesen als diejenigen, welche man geistige nennt, nur möglich sei." Die Einfachheit der immateriellen oder geistigen Wesen als solche constituirt demzufolge nach Kant's Auffassung noch ganz und gar keinen qualitativen Unterschied zwischen diesen und den ebenfalls mit dem Merkmale der Einfachheit gedachten materiellen Elementen. Denn gesetzt, man hätte bewiesen: die Seele des Menschen sei ein einfaches Wesen, so würde doch hierbei, wie Kant will, die Frage noch ganz unerledigt bleiben, ob sie ein materielles, d. h. ein solches einfaches Wesen sei, welches in Verbindung mit anderen seines Gleichen die Materie effectuire, oder aber ob dieselbe als ein von diesen qualitativ verschiedenes auf den Namen eines geistigen Wesens Anspruch erheben könne. Die von Kant statuirte Verschiedenheit zwischen den immateriellen (geistigen) Wesen und den materiellen Elementen wird demnach keineswegs durch eine Verschiedenheit des Begriffes der Einfachheit herbeigeführt, sofern derselbe auf diese oder jene bezogen wird; vielmehr liegt jene Verschiedenheit der Kant'schen Darstellung zufolge, wie wir schon gehört haben, in ganz anderen Qualitäten, nämlich in der Undurchdringlichkeit der materiellen Elemente und in der Vereinbarkeit derselben zu festen Körpern, welche beide von geistigen Wesen, falls es deren in Wirklichkeit geben soll, müssen negirt werden. Dagegen treffen beide Arten von Wesen rücksichtlich des Begriffes der Einfachheit ganz und gar zusammen. Man wird daher auch keineswegs Gefahr laufen, Kant's Auffassung des Geistes (der immateriellen Substanz) oder den von ihm aufgestellten Begriff desselben zu alteriren, wenn man, wie in jedem Körper-Elemente, so auch in jedem Geiste ebenfalls ein schlechthin ungetheiltes oder ganzheitliches Wesen erblickt, das durch keine Macht im Himmel und auf Erden dieser Eigenschaft könne beraubt werden.

Der Begriff der Einfachheit nach derjenigen Fassung, welche ihm von unserem Philosophen gegeben wurde, umschließt daher einerseits die Merkmale schlechthinniger Untheilbarkeit, sowie gänzlicher Ausdehnungs-, Raum- und Gestaltlosigkeit, als er andererseits auch das Merkmal schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit in sich aufnimmt, wodurch diejenigen Realprincipien, in welchen derselbe verwirklicht erscheint, zu wahrhaften substanzialen Einheiten oder zu eigentlichen Monaden im strengsten Sinne des Wortes erhoben werden. Alle die eben angeführten Qualitäten sind sowohl jedem materiellen Elemente als jedem immateriellen (geistigen) Wesen in

ganz gleicher Weise zu vindiciren. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß sich nach dieser Richtung eine wesentliche Verschiedenheit zwischen beiderlei Realprincipien, zwischen materiellen und immateriellen oder geistigen Wesen nicht herausstellt; im Gegentheil wäre es wohl möglich, daß durch diese in eben derselben Weise und ohne jede Modification vorgenommene Uebertragung des Begriffes der Einfachheit auf beiderlei Arten von Realprincipien von vornherein ein solches Wechselverhältniß zwischen denselben wäre festgestellt worden, wodurch selbst einem Kant die Behauptung eines wahrhaften Wesens-Dualismus von Geist und Natur (Materie), ungeachtet aller auf die Lösung dieses Problemes gerichteten Bemühung gar nicht einmal mehr gelingen konnte. Denn sollte im Fortgange unserer Untersuchungen die Vermuthung als eine Wahrheit zu Tage treten, daß bei der Annahme einer wahrhaften und eigentlichen Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur (Materie) das einzige Haupt- und Grundmerkmal derselben darin bestehen müsse, daß jener (vor wie nach seiner Aufweckung zum Leben) als ein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip zu denken sei, wohingegen die letztere (wenigstens seit und nach jenem Vorgange) diese Idee von sich ausschließe und statt dessen nur als ein in substanzialer Theilung befindliches Wesen könne begriffen werden, nun, — so würde man auch ohne weiteres zu dem Schlusse berechtigt sein, daß Kant mit der Prädicirung des Begriffes (der Idee) schlechthinniger Ungetheiltheit oder Ganzheit von beiderlei Realprincipien ein- für allemal den Stern aus den Augen verloren habe, in dessen hellem Glanze ihm die Lösung der vorgelegten Aufgabe allein möglich gewesen wäre. Doch — eine derartige Befürchtung, wie die eben angegebene, konnte in dem Geiste unseres Philosophen um so weniger aufsteigen, je weniger es ihm in seiner Erkenntnißtheorie gelungen war, sich das Verhältniß in Klarheit zur Anschauung zu bringen, welches zwischen jeder Substanz (Wesen) als solcher und den ihr immanenten Erscheinungen (Kräften, Eigenschaften, Zuständen) obwaltet. Denn hatte Kant nun auch in Wirklichkeit eine solche Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Natur (Materie) bereits vorgenommen, durch welche die Behauptung einer eigentlichen Wesens-Verschiedenheit beider zur Unmöglichkeit geworden, so konnte er bei seiner Unklarheit über Inhalt und Bedeutung der Substanzialitätsidee sich doch noch der Hoffnung hingeben, eine solche zu begründen, wofern es ihm möglich sein sollte, diese oder jene Eigenschaft nachzuweisen, deren Besitze sich nur das eine der beiden Wesen mit Ausschluß des anderen zu erfreuen habe. Unseren nachfolgenden Erörterungen wird nun aber in der

That die Aufgabe gestellt sein, den Beweis zu liefern, daß durch Uebertragung eines und desselben Begriffes der Einfachheit, d. i. schlechthinniger Ganzheit oder Ungetheiltheit auf beide creatürlichen Realprincipien, auf Geist und Natur, jede eigentliche Wesens-Verschiedenheit derselben wirklich von Grund aus zerstört und an die Stelle des vom Christenthum gelehrten und von Kant selber so eifrig gesuchten Wesens-Dualismus der geschaffenen Substanzen der Wesens-Monismus derselben ohne weiteres gesetzt war. Und so werden wir denn auch an unserem selbst in seinen Verirrungen großartigen Denker die Erfahrung machen müssen, daß derselbe den Versuch, einen Wesens-Unterschied zwischen Geist und Natur (Materie) wissenschaftlich zu begründen, sogar da noch fortsetzte, als er denselben in Wirklichkeit schon aufgehoben und zur Unmöglichkeit herabgedrückt hatte. Bevor wir demselben aber auf den hierzu von ihm eingeschlagenen Bahnen weiter nachgehen, müssen wir noch einmal auf den eben exponirten Begriff der Einfachheit zurückblicken. Es geschieht dies lediglich zu dem einen Zwecke, um darauf aufmerksam zu machen, wie Kant mit der Conception jenes Begriffes und mit der Anwendung desselben auf die geistigen (immateriellen) Wesen im Grunde genommen ein noch viel größeres als das bereits erwähnte Unglück getroffen hatte; denn so gut wie bei den Körper-Elementen mußten auch hier die jenem Begriffe vindicirten Merkmale schlechthinniger Raum- und Gestaltlosigkeit zu einem Schwerte werden, welches der Substanzialität oder Wesenhaftigkeit des Geistes als solcher den Todesstoß versetzen sollte.

Es ist eine Thatsache, die Jeder in und an sich selber beobachten kann, daß der Geist des Menschen nur dann zum Wissen um sich selber vorschreitet, wenn er die seinem eigenen Wesen (Substanz) immanenten formalen Erscheinungen unmittelbar wahrnimmt (anschaut) und diese Wahrnehmung oder Anschauung als eine von ihm selber effectuirte Wirkung auch auf sich als die jene veranlassende Ursache oder Causalität zurückbezieht. Das Selbstbewußtsein oder der Ichgedanke hat demzufolge nach der im ersten Kapitel vorgenommenen Zählung[1]) ein Zweifaches, oder, wenn man lieber will, ein Dreifaches zur unerläßlichen Voraussetzung, nämlich: 1) die dem Geiste als Substanz oder Wesen inhärenten formalen Erscheinungen (Zustände), 2) die unmittelbare Anschauung oder Wahrnehmung (Perception) dieser Erscheinungen und 3) die Beziehung dieser Anschauungen auf sich selber oder, m. d. i., die Prädication derselben von sich selber als der jene effectuirenden substanzialen Causalität. Das letzte, den Denkproceß abschließende

[1]) cf. p. 6 dieser Schrift.

Moment, hebt den Geist sofort in das Licht des Selbstbewußtseins empor; denn mit dem Eintritte jenes Momentes ist derselbe nicht bloß die Ursache seiner die eigenen formalen Erscheinungen (Zustände) zum Inhalte habenden Anschauungen oder Wahrnehmungen, sondern er findet sich auch als diese Ursache, welcher Fund mit dem Wissen um sich selber oder mit dem in dem Worte „Ich" zum Ausdrucke gelangenden Kennen seiner selbst identisch ist. Als Grund- und Wurzelbedingung also, ohne welche die Thatsache des Selbstbewußtseins in keiner Weise kann begriffen werden, erweist sich uns hier der Eintritt des Geistes in die Zweiheit (Dualität) von formaler Erscheinung und substanzialem Wesen als der unmittelbaren, realen Unterlage (Substrate) von jener. Denn das Selbstbewußtsein oder der Ichgedanke des Geistes ist eben nichts anderes als ein Wissen um das eigene Wesen, um sich selber als eine wahrhafte und eigentliche Substanz, vermittelt durch die der letzteren immanenten formalen Erscheinungen. Was ist denn nun aber der Geist als Substanz und Wesen, und welches sind die demselben ohne Zweifel nothwendigen Attribute, sofern dieselben hier in Betrachtung kommen?

Mit dem Erfassen des hinter und unter den formalen Erscheinungen liegenden eigenen Wesens oder mit dem Eintritte des Selbstbewußtseins ist, wie früher schon hervorgehoben wurde, das Bedürfniß des Geistes, die ersteren zu begründen oder, w. d. i., aus den sie veranlassenden Ursachen zu begreifen, vorläufig gesättigt. Bei der bloßen Anschauung oder Wahrnehmung der dem Geiste immanenten Erscheinungen konnte derselbe, wenn er anders zu einem weiter schreitenden und tiefer gehenden Denken überhaupt befähigt war, schlechterdings nicht stehen bleiben. Denn da keine bloße Erscheinung des Geistes, sei diese nun ein passiver Zustand oder eine Anschauung als eine active Bethätigung desselben, eine Existenz oder ein Sein in und an sich selber hat und haben kann, eben weil sie als solche nichts Wesenhaftes (Substanziales), sondern etwas rein Formales (Accidentelles) ist, so ist derselbe auch jedesmal unumgänglich genöthigt, zu den ihm selber immanenten und von ihm selber wahrgenommenen Erscheinungen den nicht mehr formalen, sondern wahrhaft realen oder substanzialen Grund und Träger aufzusuchen, sintemalen er nach Ausweis der Erfahrung die zu diesem Grunddenken erforderliche Fähigkeit in sich trägt. Als den gemeinschaftlichen wahrhaft realen oder substanzialen Grund und Träger aller seiner formalen Erscheinungen kann der Geist nun aber schlechterdings nichts anderes ansehen als sich selber, eben weil die letzteren keines anderen Dinges Erscheinungen sind, sondern seine eigenen, oder weil jene in Wirklichkeit und Wahrheit keinem

anderen Dinge als ihm selber inhäriren. Der Geist als solcher, d. h. insofern er Substanz und Wesen ist, wird demnach auch sofort eine von der Existenz der ihm selber immanenten Erscheinungen qualitativ verschiedene, d. i. nicht mehr eine formale oder eine in einem Anderen ruhende, sondern eine wahrhaft selbstständige, eine ihm selbst zustehende Existenz oder, w. d. i., ein Sein an und in sich selber für sich in Anspruch nehmen. Als die allen seinen formalen Erscheinungen gemeinsam unterliegende Realität kann derselbe nicht ebenso, wie jene ihm selber, auch wieder einem anderen Dritten inhärirend gedacht werden. Vielmehr weist derselbe als solcher zu jedem, wie immer beschaffenen anderen Wesen, das Verhältniß der Immanenz oder Inhärenz, welches zwischen ihm und seinen eigenen Erscheinungen obwaltet, ohne weiteres von sich zurück, indem er insofern, als er sich durch Reduction seiner Erscheinungen auf sich selber als eine wahrhafte Substanz und Realität (Wesen) zu denken genöthigt ist, schlechterdings nicht mehr umhin kann, sich ein selbstständiges, keinem anderen als ihm selber zustehendes Sein oder ein Sein in und an sich selber zu vindiciren.

Ist die hier hervorgehobene (relative) Selbstständigkeit des Geistes als eines Wesens im Gegensatze zu seinen ganz und gar unselbstständigen, weil ihm selber inhärirenden Erscheinungen aber eine solche Qualität desselben, für welche die Thatsache des Selbstbewußtseins ein unverwerfliches Zeugniß ablegt, nun, — so kann demselben auch nicht mehr all' und jede Räumlichkeit und Gestalt abgesprochen werden, wie dieses von unserem Königsberger Philosophen geschehen ist. Mit dem Gedanken eines in und an sich selber existirenden wahrhaften und eigentlichen Realprincips ist der Gedanke einer bestimmten Räumlichkeit und Gestalt oder Figur desselben nothwendig verbunden, so gewiß auch andererseits beide Ideen auf all' und jede Erscheinung als solche z. B. auf die verschiedenen Kraftäußerungen und Zustände des Geistes keine Anwendung finden können. Denn wie sollte man beispielshalber das Denken oder das ästhetische Wohlgefallen des Geistes an irgend einem Gegenstande als bloße Lebensthätigkeiten desselben unter die Ideen der Räumlichkeit und Gestaltung zu fassen vermögen, da beide Ideen, wie Kant zu wiederholten Malen richtig bemerkt hat[1]), nicht bloß „eine Wirksamkeit im Raume," sondern „eine wirkliche Erfüllung desselben" zur unerläßlichen Voraussetzung haben! Allein wird man dieselben Ideen auch dann noch negiren können, wenn nicht mehr von den Lebensthätigkeiten als bloßen Erscheinungen eines Princips, sondern

[1]) cf. l. c. p. 40, 41 u. 43.

von diesem selber als einer in und an sich selber seienden substanzialen Realität die Rede ist? Würde nicht, falls dieses geschehe, das Princip als die eine allen seinen Erscheinungen zu Grunde liegende Substanz selber zu einer bloßen Erscheinung herabgedrückt? Oder ist mit der Uebertragung dieser beiden selbstverständlich in der rechten Weise zu modificirenden Ideen von Räumlichkeit und Gestalt auf den Geist als Realprincip etwa die Aufhebung des wesenhaften Unterschiedes zu befürchten, welcher unläugbaren Thatsachen der Erfahrung zufolge zwischen jedem Geiste und jedem Naturproducte obwaltet und welcher daher unter allen Umständen als die einzig wahre der Wissenschaft zu Gebote stehende Grundlage muß festgehalten werden? Diese Befürchtung, welche sich einem Kant überall als ein wahres Schreckbild in den Weg legte und für ihn ebenfalls zu einem Hinderniſſe wurde, den Geist in und außer dem Menschen als ein räumliches und irgendwie gestaltetes Wesen anzusetzen [1]), kann uns in keiner Weise beschäftigen, da wir ja bereits früher darauf hingewiesen haben und im Nachfolgenden noch ausführlicher darthun werden, daß die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur (Materie) nicht darein gesetzt werden dürfe, daß diese ein räumliches, den Raum erfüllendes und in demselben ausgedehntes, sowie ein äußerlich gestaltetes Wesen sei, während jener diese Qualitäten seinem Begriffe nach schlechthin von sich ausschließe. Vielmehr ist das Grund- und Cardinalmerkmal einer wahrhaften Wesensverschiedenheit jener beiden Realprincipien einzig und allein darin zu erblicken, daß der Geist, wie er primitive als ein schlechthin ganzheitliches und ungetheiltes Wesen zur Existenz gekommen, zugleich auch die Bestimmung hat, sich beständig in dieser Qualität seiner substanzialen ungebrochenen Ein- und Ganzheit zu bewahren, wohingegen die Natur (Materie), ursprünglich zwar ebenfalls als eine ganzheitliche, ungetheilte substanziale Einheit geschaffen, diese Qualität bei ihrem Uebertritte oder bei ihrer Aufweckung zu wirklichem Leben ein- für allemal verloren und sich so in lauter substanziale Theile oder, w. d. i., in zahllose Individualitäten besondert hat. Und nur einerseits der Umstand, daß Kant die beiden hier bezeichneten Merkmale, in welchen die Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur (Materie) in Wahrheit begründet ist, übersehen, vielmehr die Idee schlechthinniger Ganzheit auf beide Realprincipien, nämlich auf den Geist und die in ihrer Zusammensetzung die Materie constituirenden Elemente in ganz gleicher Weise übertragen hat, sowie andererseits die Thatsache, daß derselbe nicht das Glück gehabt, durch eine

[1]) cf. l. c. p. 37 u. 38.

genetiſche Reconſtruction des eigenen Selbſtbewußtſeins Bedeutung und Inhalt des Subſtanzialitätsgedankens allſeitig kennen zu lernen, waren die beiden Urſachen, durch welche derſelbe veranlaßt wurde, den geiſtigen (immateriellen) Weſen als ſolchen all' und jede Räumlichkeit und äußerliche Geſtalt abzuſprechen und ſo die Weſenhaftigkeit oder Subſtanzialität derſelben, freilich wider Wiſſen und Willen, eigentlich von Grund aus zu vernichten. Doch eben weil es dem Scharfblicke unſeres Philoſophen entging, daß mit den negativen Beſtimmungen völliger Raum- und Geſtaltloſigkeit der Geiſt als Weſen oder Subſtanz im Grunde negirt ſei, wie dieſes früher ſchon in ähnlicher Weiſe den Körper-Elementen widerfahren war, gerade deßhalb konnte und mußte derſelbe nach wie vor den Geiſt factiſch als ein wahrhaftes Weſen behandeln und die Merkmale zu entdecken ſuchen, wodurch ſich dieſer von jenen unterſcheide.

Den ganzheitlichen, — oder, w. d. i., nur negativ ausgedrückt — den ſchlechthin ungetheilten (und untheilbaren) oder mit einem Worte: den einfachen Realprincipien, welche in der Vereinigung mehrerer zu einander die Körper formiren, vindicirt Kant, wie wir bereits ausführlich dargeſtellt haben, u. a. auch eine Kraft „der Zurückſtoßung oder Repulſion," und nur die Folge „dieſer *treibenden* Kraft" iſt es, daß dieſelben außer und neben der Einfachheit als zweite Eigenſchaft „die Undurchdringlichkeit" zur Offenbarung bringen[1]). In Folge dieſer Undurchdringlichkeit kann kein Körper-Element die Stelle im Raume einnehmen, welche ein anderes bereits im Beſitze hat, es ſei denn, daß ſich jenes in der Wechſelwirkung mit dieſem von letzterem vertreiben laſſe und demſelben den Platz räume. Hatte ſich nun einem Kant in der Analyſe des Begriffes der Einfachheit ſchlechterdings nichts dargeboten, wodurch er ſich zur Behauptung eines weſenhaften Unterſchiedes von materiellen Elementen und immateriellen (geiſtigen) Subſtanzen hätte veranlaßt ſehen können, ſo glaubte ſich derſelbe, wofern jener Unterſchied dennoch ſollte feſtgehalten werden, durchaus in die Nothwendigkeit verſetzt, dieſen, den immateriellen Weſen vor allem die Eigenſchaft der Undurchdringlichkeit abſprechen und dagegen die der Durchdringlichkeit (Penetrabilität) beilegen zu müſſen. Da aber ſeiner Anſicht nach die Undurchdringlichkeit der körperlichen Grundſtoffe durch die denſelben immanente Kraft der Repulſion bewirkt wurde, und da andererſeits die immateriellen (geiſtigen) Realprincipien als *lebendige* Weſen ebenfalls nicht ohne alle und jede Kraft können gedacht werden, ſo mußte ſich derſelbe auch aufgefordert fühlen, die Kraft dieſer letzteren

[1]) l. c. p. 39.

als eine von der genannten, den materiellen Einheiten inhärirenden verschiedene anzusetzen und dieselbe als solche näher zu bestimmen. Und wirklich finden wir der Aussprüche mehrere, in welchen sich Kant dieser durch den Gang, welchen er in seiner Ideenentwickelung einschlug, ihm zufallenden Aufgabe zu entledigen sucht. Die vorzüglichste der hierher gehörigen Stellen lautet wörtlich [1]):

„Was in der Welt ein Principium des Lebens enthält, scheint immaterieller Natur zu sein. Denn alles Leben beruht auf dem inneren Vermögen, sich selbst nach Willkür zu bestimmen, da hingegen das wesentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft besteht, die durch äußere Gegenwirkung beschränkt ist; daher der Zustand alles dessen, was materiell ist, äußerlich abhangend und gezwungen ist, diejenigen Naturen aber, die selbst thätig und aus ihrer inneren Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können." Diese Art der in vorstehenden Worten beschriebenen, d. h. einer, wie wir gleich unten zeigen werden, rein aus sich selber wirkenden Kraft, ohne hierfür auf fremde Einwirkungen angewiesen zu sein, wird kurz vorher auch „dem empfindenden Wesen in den Thieren" zugesprochen und dann wird wie zur Entschuldigung, folgendermaßen fortgefahren: „Man kann vernünftiger Weise nicht verlangen, daß eine so unbekannte Art Wesen, die man mehrentheils nur hypothetisch erkennt, in den Abtheilungen ihrer verschiedenen Gattungen sollte begriffen werden; zum wenigsten sind diejenigen immateriellen Wesen, die den Grund des thierischen Lebens enthalten, von denjenigen unterschieden, die in ihrer Selbstthätigkeit Vernunft begreifen und Geister genannt werden."

Wir haben früher schon zu bemerken Gelegenheit gehabt, daß Repulsion eines Wesens als in Wirklichkeit sich bethätigende Kraft nur denkbar sei unter Voraussetzung einer stattgehabten Pulsion, d. h. unter der Bedingung, daß jenes Wesen zur wirklichen Kraftäußerung durch fremde Einwirkung auf dasselbe sei erweckt worden. Diese Erweckung und Aufforderung (Sollicitation) zur factischen Bethätigung kann nämlich nicht von der in Rede stehenden Substanz selber ausgehen; denn wäre dieses der Fall, so würde ihre Kraft nicht-Zurückstoßung (Repulsion), sondern reines Aus-sich-selbst-wirken oder reine Activität heißen müssen. Kann das einer Substanz immanente Vermögen in Wahrheit nur darauf Anspruch erheben, als repulsive oder reactive

[1]) l. c. p. 45 Anm.

Kraft anerkannt zu werden, so wird es auch unumgänglich nothwendig sein, daß, wofern eine wirkliche Kraftäußerung stattfinden soll, jenes seinem Begriffe nach an und für sich latente Vermögen zur factischen Bethätigung sollicitirt werde und diese Sollicitation ist wiederum nur dadurch denkbar, daß fremde oder äußere Einwirkungen in jenes Wesen hineingreifen. Daher legt Kant, wie wir bereits gesehen haben, in durchaus consequenter Weise außer der Repulsion allen Körper-Elementen ohne Unterschied auch noch das Vermögen bei, gegenseitig auf einander einwirken zu können; denn „die Substanzen, welche Elemente der Materie sind, nehmen einen Raum nur durch die äußere Wirkung in andere ein[1])" oder, wie es an der so eben auf der vorhergehenden Seite angeführten Stelle heißt[2]): „das wesentliche Merkmal der Materie besteht in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft, die durch äußere Gegenwirkung beschränkt ist." Zur Aufnahme fremder Einwirkungen gehört aber noch ein ganz anderes Vermögen, als bloße Repulsion oder Reactivität, nämlich das dieser entgegengesetzte der Passivität oder Receptivität. Wenn gleich Kant demnach in der uns vorliegenden Schrift immer nur eine einzige Kraft, nämlich Repulsion oder Zurückstoßung, als die allen Körper-Elementen wesentliche ausdrücklich und mit dem ihr zukommenden Namen hervorhebt, so wird es dennoch, um die wahre und ganze Ansicht unseres Philosophen zu erfassen, durchaus gerechtfertigt, ja nothwendig sein, jenen Elementen außer der Reactivität auch noch das dieser gegensätzliche Vermögen der Passivität oder Receptivität zu vindiciren, wie wir dieses in dem vorhergehenden Kapitel denn auch gethan haben.

Der Begriff der allen materiellen Elementen als solchen gleich anfangs vindicirten Kraft der Reactivität brachte es also mit sich, daß an Kant im Fortgange seiner Ideenentwickelung die Aufforderung ergehen mußte, jenen ebenfalls noch eine zweite Kraft oder ein zweites Vermögen beizulegen, welches mit Fug und Recht auf den Titel der Passivität oder Receptivität Anspruch erheben kann. Hieraus entsprang nun für Kant zugleich ein neuer, vorher nicht geahnter Vortheil. In der reactiven Kraftthätigkeit eines jeden materiellen Elementes hatte Kant, wie wir gesehen haben, den Grund gefunden, um dessentwillen er denselben die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit glaubte zusprechen zu müssen. Würde jenen Elementen nur diese Kraft und keine andere zuerkannt werden können, so wäre die Möglichkeit, wie sich mehrere unter ihnen zu festen Körpern oder zu einem soliden Ganzen jemals

---

[1]) l. c. p. 41.

[2]) l. c. p. 45 Anm.

vereinigen sollten, schlechterdings nicht einzusehen. Denn die Tendenz der den materiellen Elementen inhärirenden Reactivität strebt ihrem Begriffe nach immer nach außen; in ihr als solcher liegt auch nicht ein einziges Moment, wodurch eine Vereinigung mehrerer jener Elemente zu einem festen Körper denkbar würde. Anders aber verhält es sich in dieser Beziehung mit der jener gerade entgegengesetzten Kraft, der Passivität oder Receptivität. Wie nämlich die materiellen Elemente ihrer reactiven Kraftäußerung zufolge nothwendig das Bestreben haben, sich in ihrer Einzelheit oder monadischen Isolirtheit zu erhalten und die Verbindung mit jedem anderen ihres Gleichen unmöglich zu machen, so sind dieselben andererseits in Folge der ihnen immanenten Passivität sogar in die Nothwendigkeit versetzt, vorher fremde Einwirkungen in sich aufzunehmen, ehe sie überhaupt zu einer factischen Kraftäußerung gelangen können. Mit der Statuirung des passiven Vermögens der materiellen Elemente war demnach erst die Grundlage geschaffen, auf welcher die Wechselwirkung eines jeden derselben mit allen übrigen ebenso nothwendig als denkbar wurde. Und glaubte nun Kant die Ursache für die jenen Elementen vindicirte Eigenschaft der Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) in der denselben immanenten Kraft der Repulsion gefunden zu haben, so konnte derselbe auch allenfalls der Ansicht sein, daß sich auf Grundlage der receptiven oder passiven Seite jener Elemente die Möglichkeit einer Vereinbarung derselben zu soliden Massen oder zu wirklichen Körpern mit Fug und Recht behaupten lasse. Doch auf eine eigentliche Deduction oder auf eine wissenschaftliche Begründung dieses letzteren Problemes konnte derselbe um so weniger eingehen, als er die Frage nach dem Woher und Wodurch oder nach der Genesis jener materiellen Einheiten gar nicht einmal aufzuwerfen wagt und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil es uns in Folge der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens ganz und gar unmöglich sei, auf dieselbe jemals eine begründete und zugleich befriedigende Antwort zu geben [1]).

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß Kant den immateriellen (geistigen)Substanzen, wofern diese in qualitativer Verschiedenheit von den materiellen Elementen gedacht werden sollten, vor allem die Eigenschaft der Undurchdringlichkeit glaubte absprechen zu müssen. Aber das ist nur die eine Seite, durch welche eine solch' qualitative Verschiedenheit zwischen den genannten Realprincipien begründet wird. Die andere, in welcher jene die ihr nothwendige Ergänzung findet, besteht der Kant'schen Darstellung gemäß darin, daß jede immaterielle

1) cf. l. c. p. 99 u. 100.

Substanz ebenso wie die Undurchdringlichkeit auch die Vereinbarkeit mit anderen ihres Gleichen zu festen Körpern von sich ausschließt. Da nun aber Kant in Beziehung auf die materiellen Elemente beide Eigenschaften aus der denselben vindicirten doppelten Kraft der Receptivität und Reactivität ableitete, so mußte sich derselbe auch von vornherein aufgefordert fühlen, in den immateriellen (geistigen) Substanzen nicht bloß, wie oben schon bemerkt worden ist, die Reactivität, sondern eben so sehr auch die Passivität oder Receptivität der materiellen Elemente als solche zu negiren und an die Stelle dieser beiden Kräfte ein ganz anders beschaffenes Vermögen in jenen vorauszusetzen. Wir können daher die Frage nicht umgehen, wie man sich dasselbe Kant's Auffassung zufolge zu denken habe.

Es ist keineswegs übertrieben, wenn wir behaupten, daß Kant in der Bestimmung der den immateriellen (geistigen) Substanzen eigenthümlichen Kraft in das gerade Gegentheil von derjenigen umschlug und consequenter Weise auch umschlagen mußte, welche er zuvor den Grundstoffen der Körper oder den materiellen Elementen vindicirt hatte. Die Vereinbarkeit der letzteren zu einem soliden Ganzen beruht auf ihrer Passivität, die Undurchdringlichkeit derselben auf ihrer Reactivität. Beide so modificirten Kräfte müssen von jeder immateriellen Natur und also auch von jedem Geiste, eben weil den letzteren die durch jene Kräfte verursachten Eigenschaften der Undurchdringlichkeit und Vereinbarkeit zu festen Körpern nicht zukommen, ohne weiteres negirt werden. Was konnte daher unter solchen Verhältnissen Kant anderes übrig bleiben, als die den sogenannten immateriellen (geistigen) Wesen inhärente Kraft mit reiner Activität d. h. mit bloßem Wirken aus sich selbst, ohne hierfür fremder Mitwirkung zu bedürfen, identisch zu setzen? Demzufolge ist Kant, wie wir bereits wissen, der Ansicht, daß das Leben (die Kraftäußerung) immaterieller Naturen „auf dem inneren Vermögen beruhe, sich selbst nach Willkür zu bestimmen," und daß „diejenigen Naturen, die selbstthätig und aus ihrer inneren Kraft wirksam den Grund des Lebens enthalten sollen, kurz diejenigen, deren eigene Willkür sich von selber zu bestimmen und zu verändern vermögend ist, schwerlich materieller Natur sein können." Zwar gibt es unter diesen immateriellen Naturen rücksichtlich der verschiedenen Aeußerungsweise des ihnen immanenten Vermögens nach Kant's Darstellung, wie schon hervorgehoben wurde, wieder verschiedene Grade und Stufen und nur diejenigen unter ihnen, in welchen sich jenes Vermögen bis zur Vernunft oder bis zu selbstbewußtem Denken steigert, sind es, welche Geister genannt werden. Allein

ungeachtet dieſes Gradunterſchiedes in der Intenſität und Höhe ihrer Kraftäußerung wird doch allen immateriellen Subſtanzen ohne Ausnahme, den empfindenden Weſen in den Thieren ebenſo gut als dem Geiſte in und außer dem Menſchen, von Kant *Selbſtthätigkeit*, d. h. reines Wirken aus ſich ſelber zugeſchrieben, ohne hierfür zugleich auf fremde, von außen in dieſelben eingreifende und ihre an und für ſich latente Kraft zur factiſchen Bethätigung aufweckende Einwirkungen angewieſen zu ſein. Ja dieſe immateriellen Weſen bringen der Kant'ſchen Auffaſſung zufolge nicht nur ihre *eigenen* Kraftäußerungen oder Bethätigungen *rein aus und durch ſich ſelber* zur Offenbarung, ſondern ſie ſind es auch, „durch welche der todte Stoff der Körperwelt belebt wird[1]," d. h. durch welche die in den materiellen Elementen an und für ſich noch ganz und gar ſchlummernden Kräfte den zur factiſchen Aeußerung derſelben nothwendigen fremden Anſtoß erhalten, weßhalb dieſelben denn auch ſchlechthin als „ſelbſtthätige Principien[2]" oder als „thätige Naturen[3]" pflegen bezeichnet zu werden. „Wenn man ſeine Achtſamkeit, ſo lautet die wichtigſte der hierher gehörigen Stellen[4], auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, die um deßwillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr *durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt, und überdies den todten Stoff der Natur rege machen*, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſein immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondere Wirkungsgeſetze *pneumatiſch*, und ſofern die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſind, *organiſch* genannt werden."

So ſchließt denn der Begriff der ſogenannten immateriellen (geiſtigen) Subſtanzen im geraden Gegenſatze zu dem der materiellen Elemente der Kant'ſchen Darſtellung gemäß ſelbſt die Möglichkeit all' und jeder fremden auf ſie ſtattfindenden Einwirkung zum Zwecke ihrer eigenen Kraftäußerung nothwendig von ſich aus. Kann keinem Körper-Elemente, magſt du dir daſſelbe in ſeiner Iſolirung für ſich

---

[1]) l. c. p. 50.
[2]) l. c. p. 49.
[3]) l. c. p. 50.
[4]) l. c. p. 48 u. 49.

oder in der Verbindung mit anderen seines Gleichen denken, die Fähigkeit zugestanden werden, rein aus und durch sich selber in Kraftthätigkeit zu treten und zur Offenbarung der in ihm schlummernden Vermögen vorzuschreiten, ist vielmehr ein jedes aus ihnen für die eigene Bethätigung auf die Reception fremder Einwirkungen nothwendig angewiesen, so muß in diametralem Gegensatze hierzu das den immateriellen und geistigen Wesen immanente Vermögen mit einer solchen Energie versehen gedacht werden, daß es in völliger Unabhängigkeit, ohne auf fremde Mitwirkung angewiesen zu sein, lediglich aus und durch sich selber sich zu äußern und in Wirklichkeit zu bethätigen im Stande ist. Die den materiellen Elementen innewohnenden Kräfte der Passivität und Reactivität sind primitive d. h. vor der Aufnahme fremder Einwirkungen noch bloße Anlagen oder ganz und gar inactive Vermögen. In diesem Zustande schlechthiniger Inactivität oder einer völlig thatenlosen Ruhe müssen dieselben auch so lange verharren, als sie nicht durch äußere Mithilfe geweckt und zur eigenen Bethätigung sollicitirt werden. Dagegen sind die immateriellen Substanzen einer solchen Aufweckung, um in eigene Kraftthätigkeit versetzt zu werden, keineswegs bedürftig; es kann daher das diesen immanente Vermögen auch niemals als eine noch gänzlich unentwickelte, schlummernde Anlage, vielmehr muß dasselbe als eine allzeit in Wirklichkeit sich bethätigende Kraft gedacht werden, eben weil dasselbe für diese seine Bethätigung auf nichts außer ihm, sondern lediglich auf und an sich selber angewiesen ist. . . . .

Diese Bestimmung schlechthinniger Activität oder einer völlig unbeschränkten Kraftäußerung ist die letzte, welche Kant dem Begriffe der sogenannten immateriellen Naturen und also auch dem des Geistes als nothwendiges Merkmal hinzufügt. Wir sind demzufolge mit unseren hierauf bezüglichen Entwickelungen zu Ende. Aber wie der Seefahrer, nachdem er in den sicheren Hafen eingelaufen, ein eigenthümliches Vergnügen darin findet, sich von neuem die ganze Länge der gefahrvollen Wasserstraße zu vergegenwärtigen, welche er soeben durchfurcht hat, so auch wollen wir uns die Freude nicht versagen, hier, am Ende unserer speculativen Wanderschaft, alle der eben besprochenen Art Wesen zukommenden Eigenschaften noch einmal in möglichster Kürze der Reihe nach anzugeben, um auf diese Weise ein deutlich ausgeprägtes Bild derselben vor dem Auge unserer Leser zu entfalten.

In Folge der von Kant einem jeden sogenannten immateriellen Wesen vindicirten Eigenschaft der Einfachheit muß dasselbe in erster Linie als ein schlechthin untheilbares und ungetheiltes oder ganzheitliches

Realprincip gedacht werden. Als ein solch' ganzheitliches Realprincip oder als eine solche Substanz ist dasselbe ferner in seiner Kraftäußerung ganz und gar unbeschränkt, durchaus unabhängig und in keiner Weise auf fremde Einwirkungen angewiesen, um in eigene Thätigkeit treten zu können. Steigert sich diese völlig unbeschränkte d. i. rein aus und durch sich selber wirkende Kraft bis zur Vernunft oder bis zu selbstbewußtem Denken, so wird das dieselbe in sich bergende Princip Geist genannt, — wohingegen es ohne die Vernunft bloß als eine immaterielle Natur bezeichnet wird, — eine Klasse von Substanzen, welche Kant in den empfindenden Wesen in den Thieren gegeben sein läßt. „So würde denn also, heißt es in dieser Beziehung [1]), die immaterielle Welt zuerst alle erschaffenen Intelligenzen (die Geister), deren einige mit der Materie zu einer Person verbunden sind, andere aber nicht, in sich befassen, überdies die empfindenden Subjecte in allen Thierarten und endlich alle Principien des Lebens, welche sonst noch in der Natur wo sein mögen, ob dieses sich gleich durch keine äußerlichen Kennzeichen der willkürlichen Bewegung offenbarte." Nehmen wir zu den eben namhaft gemachten Eigenschaften noch die weiteren Bestimmungen, daß diese immateriellen Naturen ob mit oder ohne Vernunft gleichviel,

1) als ganz und gar unausgedehnt und raumlos,

2) als völlig form- und gestaltlos,

3) als unvereinbar zu einem soliden Ganzen oder zu festen Körpern und endlich

4) als durchaus einander penetrirend und sowohl von der Materie [2]) als von einander penetrabel zu denken sind,

so sind die wesentlichen Merkmale alle hervorgehoben, durch welche der Begriff jener immateriellen Wesen und somit auch der des Geistes constituirt wird. Allein wer sieht nicht, daß mit diesem Begriffe der Geist einerseits, nämlich durch die diesem vindicirte unbeschränkte, d. i. rein aus und durch sich selber wirkende Kraft verabsolutirt (vergöttlicht) wird, während durch eben denselben andererseits gerade dasjenige, worauf alles ankommt, nämlich die eigentliche und wahrhafte Substanzialität des Geistes im Grunde aufgehoben und in ähnlicher Weise vernichtet ist, wie wir das früher bei den Körper-Elementen nachgewiesen haben. Denn was man auch sagen mag: es ist nun ein- für allemal schlechterdings unmöglich, etwas als eine wahrhafte Substanz und eigentliche

---

1) l. c. p. 46.

2) l. c. p. 46: „Wie sollte wohl eine immaterielle Substanz der Materie im Wege liegen, damit diese in ihrer Bewegung auf einen Geist stoße?"

Realität zu denken und von demselben zugleich dennoch jede wie immer beschaffene Räumlichkeit und Gestalt zu negiren. Wohl kann es Realprincipien (Substanzen) geben, die primitive noch ohne alle Thätigkeit und daher auch ohne alles Leben sind, — und ein solches ist, wie sich herausstellen wird, im ersten Augenblicke ihrer Entstehung jede Creatur, also auch der (geschaffene) Geist in und außer dem Menschen — aber diese primitive schlechthin inactiven oder, wie man es auch genannt hat, indifferenten Realprincipien entbehren deßwegen in diesem Zustande ihres Daseins nicht auch jeder (äußeren) Gestalt und Räumlichkeit. Vielmehr müssen denselben auch während ihrer gänzlichen Inactivität die letzteren selbstverständlich in einer ihrer eigenen Qualität entsprechenden Art und Weise vindicirt werden, weil sie sich sonst als wahrhafte Realprincipien unseren Händen entziehen und in bloß logische Abstractionen verwandeln würden, denen eine substanziale, in ihnen selber ruhende Existenz und Wesenheit nicht mehr zuerkannt werden könnte. Hatte nun aber Kant bei dem Bestreben, den Begriff des Geistes genau zu entwickeln, geglaubt, diesem jene Prädikate der Räumlichkeit und der Gestalt gänzlich und in jeder Beziehung schlechthin absprechen zu müssen, und wollte er denselben trotzdem als ein eigentliches Realprincip, als eine wahrhafte Substanz und Wesenheit festgehalten wissen, — wer darf sich dann wundern, daß denselben bei dem Gedanken an diesen sich selbst widersprechenden und sich selbst aufhebenden Begriff des Geistes der Schwindel ergreift und daß er sich zuletzt am Ziele seiner philosophischen Wanderschaft zu dem ziemlich hoffnungslosen Bekenntnisse veranlaßt sieht: „Dieses (nämlich die jenem Begriffe vindicirten Merkmale gänzlicher Raum- und Gestalt- oder Formlosigkeit) sind schwer einzusehende Gründe der vermutheten Möglichkeit immaterieller Wesen in dem Weltganzen[1])."

Doch auch seinen Ernst in der Begründung des Dualismus von Geist und Materie (Natur) und vorzüglich in der Begriffsbestimmung des ersteren läßt der große Denker blicken in den Worten: „Wer im Besitze leichterer Mittel ist, die zu dieser Einsicht führen können, der versage seinen Unterricht einem Lernbegierigen nicht, vor dessen Augen im Fortschritt der Untersuchung sich öfters Alpen erheben, wo Andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern, oder zu wandern glauben[2])." Und fürwahr! es gibt eine Höhe, von wo aus sich eine schönere Aussicht in die Thäler des geschöpflichen Daseins und in den Wesens-Gegensatz

1) l. c. p. 41.
2) l. c.

von Geist und Natur (Materie) vor dem Auge des speculativen Wanderers entfaltet, als dieselbe einem Kant ungeachtet seiner langjährigen wissenschaftlichen Entdeckungsreisen jemals zu Theil geworden. Es ist jene Höhe keine andere als der heilige Berg des positiven Christenthums in seinem Dogma von der Schöpfung der Welt von Seiten des dreieinigen Gottes. Und wunderbar! ist dem in die Geheimnisse der Offenbarung sich vertiefenden und dem Wehen des Geistes Gottes willig lauschenden Denker einmal das rechte Verständniß jenes Grund- und Cardinaldogmas des positiven Christenthums aufgegangen, so liegen demselben von nun an auch in aller Klarheit die Pfade vor Augen, auf welchen er in seiner von unten anhebenden und von der Ergründung der Creatur ausgehenden Wissenschaft sicheren Schrittes wandeln wird, ohne in Gefahr zu stehen, daß seine wissenschaftlichen Errungenschaften gegen die Wahrheiten des sich offenbarenden Gottes Sturm laufen und an diesem doch unzerstörbaren Felsen im Strome der Zeit machtlos zerschellen werden.

Drittes Kapitel.

Die Creationsidee des positiven Christenthums.

Die in der Welt befindlichen Wesen (Substanzen) oder Realprincipien sind nach Lehre des positiven Christenthums sammt und sonders von dem außer- und überweltlichen Gotte aus Nichts gemacht oder, w. d. i., erschaffen worden. Schaffen bedeutet demnach in diesem einzig legitimen und metaphysischen Sinne Wesen machen oder hervorbringen aus Nichts, d. h. aus keinem anderen schon vorhandenen Wesen. Die Fassung, in welcher sich das christliche Schöpfungsdogma darstellt, ist also zunächst negativ. Die Welt ist aus keinem schon vor der Weltwerdung vorhandenen, weder aus dem eigenen göttlichen noch aus einem (von Ewigkeit her) neben und unabhängig von Gott bestehendeh anderen Wesen gemacht worden. Wäre das erstere der Fall, hätte Gott die Welt nicht aus Nichts, sondern aus seinem eigenen Wesen hervorgebracht, also in der Weise, daß er entweder sein ganzes Wesen oder — wenn anders von einer Theilbarkeit des göttlichen Wesens überhaupt eine vernünftige Rede sein könnte — einen Theil desselben zur Welt gestaltet hätte, so würde eine solche Art der Weltwerdung vom Christenthume nicht sowohl mit dem Ausdrucke einer Schöpfung (creatio) als vielmehr mit dem anderen einer Zeugung (generatio) der Welt belegt worden sein. Denn „der Vater in der dreieinigen Gottheit hat in der ewigen Zeugung des Sohnes diesem sein ganzes, ungetheiltes und untheilbares Wesen (Substanz) übergeben, während er dasselbe ungetheilte göttliche Wesen auch für sich zurückbehalten [1]." Und eben weil die

[1]) Conc. Later. IV. cap. 2. cf. Denzinger Enchiridion, edit. III. p. 154 u. 155: „Pater ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit,

ewige Setzung des Sohnes von Seiten des Vaters nicht eine Setzung aus Nichts, sondern vielmehr nach dem ausdrücklichen, gar nicht mißzuverstehenden Wortlaute des angeführten ökumenischen Concils eine ewige Setzung aus dem eigenen Wesen des Vaters ist und zwar der Art, daß der Sohn in seiner Geburt (nascendo) das Wesen (die Substanz) des Vaters ohne alle Verringerung (sine ulla diminutione), d. h. ganz und ungetheilt empfangen, während dasselbe ganze und ungetheilte Wesen der Vater auch für sich zurückbehalten hat (ipsam sibi retinuit) — gerade aus diesem Grunde, sage ich, wird von der (ewigen) Setzung des Sohnes der Begriff der Schöpfung negirt, dagegen der hierzu in diametralem Gegensatze stehende einer Zeugung aus dem eigenen Wesen des Vaters behauptet. Ist daher die Welt nach der Zeichnung des positiven Christenthums rücksichtlich der Genesis der dieselbe constituirenden Wesen (Realprincipien) geschaffen und nicht gezeugt, so wird dieselbe zwar aus Gott sein und von ihm herrühren, ohne aber auch zugleich aus seinem eigenen Wesen zu sein. Mit anderen Worten: Gott ist auch nach Lehre der Offenbarung die einzige und alleinige die Welt in all' ihren Factoren hervorbringende Causalität; aber er ist diese Causalität nicht in der Weise, daß er die Weltwesen aus seinem eigenen Wesen emaniren läßt, oder das letztere entweder ganz oder zum Theil zur Welt gestaltet, wie der Pantheismus alter und neuer Zeit verkündet, sondern er ist jene Causalität mittelst wahrhafter Creation, d. h. mittelst einer Setzung aus und durch sich, ohne daß die Welt deßwegen aus seinem eigenen Wesen wäre und an demselben participire. Und nur in diesem metaphysischen Sinne einer wahrhaft qualitativen, nicht aber auch in dem einer bloß quantitativen Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt ist der fernere Ausspruch des schon angeführten allgemeinen Concils zu verstehen: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda [1]).“

---

iuxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi maius omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit; quum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi: alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit: et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius nec non et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.“

[1]) Denzinger, l. c. p. 155.

Die Schöpfung oder die Effectuirung der Welt aus Nichts schließt demnach zunächst die Weltwerdung aus dem göttlichen Wesen, oder, w. d. i., die Umgestaltung entweder eines Theiles oder des ganzen göttlichen Wesens zur Welt von sich aus.

Aber das Schöpfungsdogma des positiven Christenthums tritt nicht nur all' und jeder Identificirung der in der Welt befindlichen Wesen mit dem Wesen oder der Substanz des dreieinigen Gottes entgegen, sondern dasselbe Dogma errichtet zugleich auch noch eine undurchdringliche Scheidewand zwischen der christlichen und einer anderen von dieser wie von der pantheistischen, in gleicher Weise verschiedenen Weltanschauung, welche letztere in der Wissenschaft unter der Bezeichnung des „absoluten Dualismus" oder eines „Dualismus des Absoluten" bekannt ist. Möglicherweise könnte man sich nämlich vorstellen, daß neben Gott und unabhängig von ihm von Ewigkeit her noch ein anderes Wesen, mag dasselbe nun Materie (ὕλη) oder wie sonst immer genannt werden, bestanden und daß jener dieses letztere zu den die Welt bildenden Wesen umgestaltet habe. In diesem Falle würde sich die göttliche Causalität rücksichtlich der Welt nur auf die Form und Gestalt derselben, nicht aber auch auf die in dieser vorhandenen Wesen (Substanzen) oder Realprincipien als solche beziehen. Eine solche Art der Weltwerdung würde die Offenbarung aber ebenso wenig als eine Emanation derselben aus dem Wesen Gottes mit dem Ausdrucke einer „Weltschöpfung" bezeichnet haben. Vielmehr würde dieselbe eine „Weltbildung" heißen, dem Sprachgebrauche gemäß, wie er von den Schriften des alten und neuen Bundes recipirt ist. Denn, um nur ein Beispiel anzuführen, vom Leibe des ersten Menschen wird nicht gesagt, daß Gott ihn geschaffen, sondern daß er ihn gebildet (formavit, finxit) habe und zwar aus dem einzigen Grunde, weil die Setzung der Leiblichkeit des ersten Menschen von Seiten Gottes nicht als eine Setzung aus Nichts (Creation), auch nicht als eine aus seinem eigenen Wesen (Emanation), sondern nur als eine Setzung aus dem vorher allerdings mittelst Creation eingetretenen Naturwesen oder aus den schon vorhandenen Elementen der Natur dargestellt werden soll. Hätte demnach Gott die Welt in der Gesammtheit der dieselbe constituirenden Factoren ebenso oder doch in ähnlicher Weise hervorgebracht wie die Leiblichkeit des ersten Menschen, so würde jene Effectuirung auch nur auf den gleichen Titel Anspruch erheben können. Wir hätten dann eine Weltwerdung mittelst Formation, nicht mittelst Creation; ihrer Form und Gestalt nach durch Gott bedingt würde die Welt unter dieser Voraussetzung ihrem Wesen

nach doch ebenſo ewig ſein wie Gott ſelber. Nach dieſer Seite ſtände ſie zu Gott in ganz und gar keiner Abhängigkeit und es müßte ihr daher auch ohne weiteres das Recht zuerkannt werden, mit einem ſich ſelbſt vergötternden, aber zugleich auch verzweifelnden Dichter der Neuzeit die Herrſchaft Gottes von ſich zu weiſen und ihm die beherzigenswerthen Worte in die Erinnerung zu rufen:

„Es weckt der Sturm in meinem Geiſt die Urkraft,
Die ewig iſt wie Du und gleichen Rangs,
Und ich verfluche meine Creaturſchaft[1])."

Doch dieſe Art, die Weltwerdung zu denken, iſt wieder nicht diejenige, welche durch das poſitive Chriſtenthum verkündet wird; es iſt vielmehr diejenige, über welche im großen Ganzen das antike Heidenthum auch in dem größten Culturvolke der alten Welt, in den fein gebildeten Griechen und ſelbſt in den Hauptheroen und Repräſentanten ihrer klaſſiſchen Bildung nicht hinausgekommen. Zu dieſer antik-heidniſchen Weltanſchauung trat das Chriſtenthum ebenſo wie zu all' und jedem Pantheismus durch ſein Schöpfungsdogma in den ſchneidendſten Gegenſatz. Mit Rückſicht auf jene war die Faſſung der chriſtlichen Schöpfungslehre alſo ebenfalls negativ. Jene ſtatuirte zwei gleich ewige Realprincipien, Gott und die unabhängig von dieſem exiſtirende Materie, oder welchen anderen Namen man dieſem zweiten ebenfalls ewigen Realprincipe geben mag; das Chriſtenthum dagegen wußte und weiß nur von Einem ſolchen Principe, nämlich dem Einen ewigen Gotte, welcher die Welt nicht bloß ihrer Form, ſondern ihrem Weſen nach aus Nichts hervorgebracht, welcher alſo dieſelbe nicht bloß gebildet, ſondern in Wahrheit und Wirklichkeit geſchaffen habe.

Abgeſehen von den verſchiedenen Nuancirungen, in welchen jede der vorher charakteriſirten Weltanſichten auftreten kann, und abgeſehen ferner von den mannichfaltigen Verbindungen, welche beide im Laufe der Zeit oft genug mit einander eingegangen, wird, wofern überhaupt die Weltwerdung noch auf Gott als die jene verurſachende Cauſalität zurückgeführt wird, im Grunde nur noch eine Art derſelben möglich ſein, welche die eben erwähnten Auffaſſungen in gleicher Weiſe von ſich ausſchließt und zu beiden daſſelbe gegenſätzliche Verhältniß einnimmt. Es iſt dieſe letztere keine andere als diejenige, welche uns gegeben wird durch das poſitive Chriſtenthum in ſeiner Lehre von der Schöpfung. Dieſer zufolge ſind die Weltweſen keine Bruchtheile oder Emanationen aus dem Weſen oder der Subſtanz

[1]) Lenau's „Fauſt."

Gottes. Gott hat nicht sein eigenes Wesen, weder zum Theil noch ganz, zur Welt entlassen und die Effectuirung dieser letzteren darf nicht in dem Sinne eine Offenbarung Gottes genannt werden, als ob Gott in derselben an die Weltwesen sein eigenes, göttliches Wesen mitgetheilt oder das letztere zu jenen umgestaltet habe. Aber trotzdem will das Schöpfungsdogma doch auch nicht die Ansicht eingeführt wissen, demgemäß Gott die Welt nur ihrer Form und Gestalt und nicht auch zugleich ihrem Wesen nach hervorgebracht habe. Wenngleich die Weltfactoren keineswegs göttlichen Wesens sind und durchaus nicht gedacht werden darf, daß Gott sein eigenes Wesen zu jenen umgebildet habe, als er die Welt in's Dasein rief, so sind dieselben andererseits doch auch nicht ihrem Wesen nach unabhängig von Gott, so daß die Annahme eines von Ewigkeit neben Gott bestehenden Wesens, aus welchem dieser jene gebildet, sich ebenfalls als ein leerer Wahn darstellt, welcher von dem Schöpfungsdogma des positiven Christenthums mit derselben Entschiedenheit, wie all' und jede pantheistische Weltauffassung, Lügen gestraft wird.

Mit diesen Bemerkungen haben wir den Sinn und die Bedeutung der christlichen Schöpfungslehre insofern wenigstens schon festgestellt, als wir in denselben hervorgehoben, wie man sich jener zufolge die Effectuirung der Welt von Seiten Gottes nicht denken dürfe. Allein diese negative Auskunft über die Bedeutung der Weltschöpfung im Sinne des positiven Christenthums kann uns noch keineswegs genügen. Es ist nicht hinreichend zu wissen, daß sowohl die pantheistische als auch die absolut-dualistische Auffassung der Weltwerdung durch das christliche Schöpfungsdogma ausgeschlossen werde; wir wollen und müssen auch erfahren, welches das ächte und rechte positive Verständniß jenes Centraldogma's des Christenthums sei und wie man sich, affirmativ ausgedrückt, die Weltwerdung nach der Zeichnung dieses letzteren denn eigentlich zu denken habe.

Wir haben oben schon mit aller Bestimmtheit und Schärfe darauf hingewiesen, daß die in der Welt vorhandenen Wesen (Substanzen oder Realprincipien) nach christlicher Auffassung einzig und allein der Schöpferthätigkeit Gottes ihr Dasein zu verdanken haben. Ja im Grunde genommen ist es nur das Christenthum, welches mit seinem Creationsdogma ein eigentliches Hervorbringen der die Welt constituirenden Factoren von Seiten Gottes oder ein wirkliches Werden der Welt ihrem Wesen nach behauptet. Denn es ist leicht einzusehen, daß die beiden vorher von uns charakterisirten Weltanschauungen das in der Welt vorhandene Wesen als solches als ein ewiges, nicht-gewordenes zur nothwendigen Voraussetzung haben. Geschieht

ja doch beiden Anſchauungen zufolge in der Weltwerdung nichts Anderes und nichts Höheres von Seiten Gottes, als daß er in dem einen Falle ſeinem eigenen, in dem anderen dem neben ihm und unabhängig von ihm beſtehenden ewigen Weſen neue Formen und Geſtalten gibt. Dagegen weiß das Chriſtenthum von einer bloßen Formation der Welt aus einem ſchon vor dem Werden derſelben, ſei es in ſei es außer Gott, vorhandenen Weſen nichts; vielmehr will daſſelbe die Effectuirung der Welt als einen Act von Seiten Gottes anerkannt haben, durch welchen Weſen, wahrhafte und eigentliche Realprincipien oder Subſtanzen zur Exiſtenz und zum Daſein kommen, die vorher noch gar nicht, weder in noch außer Gott, als ſolche vorhanden waren. Allein wie ſoll man das verſtehen? Nun — es bleibt kein anderer Weg übrig, als daß die in der Welt befindlichen Realprincipien nicht mittelſt Emanation oder nach Leibnitz'ſcher Bezeichnung mittelſt Effulguration aus dem Weſen Gottes [1]), auch nicht mittelſt Formation aus einem neben Gott und unabhängig von ihm exiſtirenden gleich ewigen Weſen, ſondern mittelſt Creation lediglich aus dem und durch den Willen Gottes geſetzt worden. Mit anderen Worten: die Effectuirung der Welt iſt in Wirklichkeit und Wahrheit eine Neuſetzung von vorher noch gar nicht, weder in noch außer Gott vorhandenen Realprincipien einzig und allein durch den abſoluten Willen Gottes und nur eine ſolche Art der Setzung von Weſen iſt es, welche mit vollem Rechte auf den Namen einer eigentlichen Schöpfung (Creation) im metaphyſiſchen Sinne Anſpruch erheben kann. Die Welt war daher vor ihrer Schöpfung durch Gott noch nichts, d. h. noch nichts Weſenhaftes oder Reales. Zu wirklichen Weſen oder wahrhaften Realitäten (Subſtanzen) konnte die Welt erſt werden durch den dieſelbe als die Totalität der creatürlichen Realprincipien in's Daſein ſetzenden Willen Gottes, — ein Ereigniß, welches eben mit dem Ausdrucke der Weltſchöpfung bezeichnet wird. Aber wenn auch die Welt vor ihrer Verwirklichung durch den Willen Gottes dem Weſen nach keineswegs ſchon vorhanden war, kann und muß ihr dann nicht dennoch ſelbſt vor dem göttlichen Schöpfungsacte irgend eine andere, von all' und jeder

---

1) So heißt es z. B. in Leibnitzens Monadologie: „Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment, bornée par la receptivité de la créature à la quelle il est essentiel d'être limitée.“ cf. Erdmann: God. Guil. Leibnitii opera philosophica. Berolini. 1840. p. 708. No. 47.

wesenhaften oder realen Existenz freilich ganz und gar verschiedene Daseinsweise vindicirt werden? Wir wollen sehen.

Das christliche Creationsdogma, demzufolge sich die Welt lediglich als ein Product des Willens Gottes darstellt, ohne zugleich auch aus seinem Wesen zu sein, nöthigt den Denker die Behauptung als eine Wahrheit anzuerkennen, daß die Weltschöpfung durch den Willen Gottes den Weltgedanken oder, w. d. i., die Weltidee im Bewußtsein Gottes zur unerläßlichen Voraussetzung habe. Wenn zwar nach der oben charakterisirten pantheistischen Auffassung der Weltwerdung die Annahme zulässig erscheint, daß Gott ohne Wissen und Willen, lediglich durch einen inneren, in ihm selber liegenden Drang der Nothwendigkeit sein eigenes Wesen zur Welt entlassen habe, ja wenn auf jenem Standpunkte, wofern man denselben nur in seine letzten Consequenzen zu verfolgen den Muth hat, diese Annahme schlechterdings nicht umgangen werden kann, so hat es dagegen mit der christlichen Schöpfungslehre die gerade umgekehrte Bewandniß. Denn ist die Welt kein Educt des göttlichen Wesens, sondern lediglich ein Product des Willens Gottes, nun, — so muß derselbe auch einen Gedanken oder eine Idee von denjenigen Wesen oder Realprincipien gehabt haben, die er in's Dasein rief, als er die Welt durch das schöpferische Wort seiner Allmacht oder, w. d. i., durch die Kraft und Macht seines absoluten Willens verwirklichte. Ja die christliche Schöpfungslehre gibt deutlich zu erkennen, daß man sich unter der wirklichen Welt eben nichts anderes zu denken habe, als den durch die Allmacht oder den Willen Gottes substanzialisirten oder, w. d. i., zu einer wahrhaft substanzialen, wesenhaften Existenz erhobenen Weltgedanken Gottes, welcher als solcher, als bloßer Gedanke seit ewigen Ewigkeiten in dem Bewußtsein des Absoluten verborgen war.

Die Welt war demnach auch schon vor ihrer wirklichen Creirung von Seiten Gottes vorhanden, aber, was nicht zu übersehen ist, einzig und allein als Gedanke oder Idee im Bewußtsein Gottes, nicht dagegen, wie die beiden vorher dargestellten, dem christlichen Creatianismus (der christlichen Schöpfungslehre) diametral entgegenstehenden Weltanschauungen behaupten müssen, auch ihrem Wesen nach. Ja es unterliegt selbst nicht dem leisesten Zweifel, daß die Welt als bloßer Gedanke des göttlichen Bewußtseins oder, daß die Weltidee als solche die gleiche Ewigkeit wie das Wesen Gottes selber für sich in Anspruch nimmt. Denn als Gedanke Gottes, wenn zwar, wie wir gleich sehen werden, als Gedanke von nicht-göttlichen, creatürlichen Wesen, ist die Weltidee ebenso gut ein Moment des Lebens Gottes als das Wissen desselben um sein eigenes, göttliches, nicht-creatürliches

Weſen, wodurch das Selbſtbewußtſein des Abſoluten conſtituirt wird. Und da nach der Anſchauung des poſitiven Chriſtenthums die Idee Gottes als eines ewigen, oder, w. d. i., als eines ſchlechthin exiſtenten Weſens es mit ſich bringt, daß in den verſchiedenen Lebensmomenten deſſelben jedes wirkliche oder eigentliche Nacheinander, jedes prius und posterius ganz und gar ausgeſchloſſen iſt, ſo wird man von dieſem Standpunkte aus auch nicht umhin können, der Weltidee in Gott dieſelbe Ewigkeit wie dem Selbſtbewußtſein und Weſen Gottes ſelber zu vindiciren.

Fragen wir nun aber nach dem Inhalte dieſer dem Weſen Gottes gleichewigen Weltidee in dem Bewußtſein des Abſoluten, ſo wird derſelbe, wie ſchon angedeutet, in nichts anderem beſtehen können als in der Negation des Weſens oder der Subſtanz Gottes als ſolcher. Denn wäre dieſes nicht der Fall, wäre im Gegentheil der Inhalt des göttlichen Weltgedankens ebenſo wie der des göttlichen Selbſtbewußtſeins das Weſen Gottes ſelber, ſo könnte die wirkliche Welt als die Subſtanzialiſirung oder als die Realiſation (Verwirklichung) jenes Gedankens unmöglich mehr ein Geſchöpf ſein, vielmehr müßte dieſelbe unter dieſer Vorausſetzung dem Weſen nach mit Gott wieder auf gleiche Linie geſtellt werden, womit man dem Erbfeinde des poſitiven Chriſtenthums, dem Pantheismus, für ſeinen Einzug in die heiligen Hallen der Wiſſenſchaft die Thore von neuem geöffnet hätte. Dachte aber Gott in ſeinem Weltgedanken ſeit ewigen Ewigkeiten nicht ſein eigenes Weſen, das göttliche, unerſchaffene, war vielmehr der Gegenſtand oder der Inhalt jenes Gedankens gerade umgekehrt nicht-göttliches, creatürliches Weſen, fürwahr! ſo iſt auch leicht erkennbar, daß die göttliche Weltidee als ſolche vor der Weltſchöpfung von Seiten Gottes einen realen oder weſenhaften Inhalt noch nicht beſaß, weil nach dieſer Auffaſſung vor der Weltſchöpfung ein anderes Weſen als das göttliche überhaupt nicht vorhanden war. Die Weltidee war daher nicht bloß rückſichtlich ihrer Exiſtenzweiſe, was ſie mit jedem anderen Gedanken als unter die gleiche Kategorie der Erſcheinung fallend gemeinſam hat, ſondern ebenſo ſehr auch rückſichtlich ihres Inhaltes vor der Weltſchöpfung keineswegs ſchon eine reale, ſondern eine bloß formale in dem Bewußtſein des dreieinigen Gottes. Denn formal wird die Weltidee ebenfalls heißen müſſen, weil ſie als ſolche, als der Gedanke Gottes von nicht-göttlichen, creatürlichen Weſen an und für ſich jedes realen oder weſenhaften Inhaltes noch entbehrt, d. h. weil die Weſen, welche von Gott in jener gedacht werden, vor ihrer Verwirklichung durch den Willen Gottes noch keinen Beſtand und kein Daſein haben. In dieſer Hinſicht bildet die Weltidee

Gottes einen contradictorischen Gegensatz zu dem Wissen Gottes von sich selber oder zu dem Selbstbewußtsein desselben, welches, da es das göttliche Wesen als ein schlechthin oder ewig existentes zum Gegenstande hat, auch niemals ohne realen oder wesenhaften Inhalt kann gedacht werden. Dagegen sind die in der Weltidee von Gott gedachten Realprincipien (Wesen) keine Realprincipien schlechthin, denen als solchen eine ewige Existenz zugesprochen werden müßte; im Gegentheil ist offenbar, daß dieselben als solche (d. h. als Realprincipien oder Wesen) nach Weisung des positiven Christenthums erst zur Existenz gelangen im Momente der Weltschöpfung, d. h. dann, wenn der Wille Gottes seine an und für sich bloß formalen Gedanken von nicht-göttlichen, creatürlichen Wesen nun auch realisirt oder dieselben zu wahrhaften Realitäten oder eigentlichen Substanzen verwirklicht. Jetzt erst, vom Augenblicke der Weltschöpfung an, ist der Weltgedanke Gottes rücksichtlich seines Inhaltes nicht mehr ein bloß formaler, sondern ein wahrhaft realer und wesenhafter. Denn jetzt erst steht die wirkliche Welt als die Realisation jenes Gedankens im Bewußtsein des Absoluten mit Gott und neben Gott ebenfalls als eine Sphäre von Substanzen oder Realprincipien da, die als solche zwar einzig und allein durch Gottes schöpferische Allmacht geworden sind, denen aber der Umstand, daß sie sich nicht wie das göttliche Wesen als ewige oder schlechthin existente (nicht-gewordene) Realprincipien darstellen, ihren wahrhaft realen oder substanzialen Charakter keineswegs zu rauben im Stande ist [1]).

---

[1]) In vorstehenden Deductionen wird die göttliche Weltidee aus einem doppelten Grunde oder in einer zweifachen Hinsicht, rücksichtlich ihrer Existenzweise und ihres Inhaltes als eine formale bezeichnet. Um unsererseits jedes Mißverständniß, so viel als möglich, fern zu halten, sei es erlaubt, den Sinn dieser Ausdrucksweisen hier genau zu erläutern. Rücksichtlich ihrer Existenzweise nennen wir die Weltidee eine formale, weil ihr als einem bloßen Gedanken Gottes eine selbstständige, in ihr selber ruhende Existenz nicht zuerkannt werden kann, wie eine solche in absoluter Art dem Wesen Gottes und in relativer Art unserer gleich folgenden Beweisführung gemäß auch jedem anderen Wesen muß vindicirt werden. Der Weltidee als einem Gedanken Gottes kommt nicht das (entweder absolut oder relativ selbstständige) Sein eines Wesens, einer Realität, vielmehr nur das unselbstständige einer Erscheinung zu, indem dieselbe dem Wesen Gottes als solchem nothwendig immanent ist, von diesem getragen und effectuirt wird. Das Wesen Gottes als solches ist es, welches die Weltidee hat und in sich besitzt, und die letztere ist oder existirt nur insofern und deßhalb, inwiefern und weil sie von jenem gebildet wird. Diese Qualität, kein Sein, keine Existenz in und an sich selber, vielmehr nur in dem Wesen Gottes als solchem zu besitzen, ist es, welche wir bezeichnen wollen, wenn wir der Weltidee rücksichtlich ihrer Existenzweise

Nicht in der Weltidee als solcher, wohl aber in der Weltschöpfung als der Verwirklichung jener geht demzufolge nach der Lehre des positiven Christenthums Gott, so zu sagen, aus sich heraus, indem er durch dieselbe Wesen setzt, die ursprünglich, d. h. vor ihrer Realisirung als bloße formale Gedanken im Bewußtsein Gottes nichts Wesenhaftes waren, die aber, einmal gesetzt, ebenso gut wahrhaft real und substanzial sind wie Gott selber, ohne deßwegen zugleich sein eigenes, das göttliche, nicht-geschaffene Wesen zu sein. Seit dem Augenblicke, in welchem Gott durch das schöpferische Wört seiner Allmacht die Welt in's Dasein rief oder, w. d. i., seine eigenen formalen Ideen von nichtgöttlichen, creatürlichen Wesen realisirte, gibt es demnach eine doppelte Sphäre von wahrhaften Substanzen oder Realprincipien. Es wird sich daher auch die Frage nicht umgehen lassen, worin sich denn der Grundtypus der Weltsubstanzen als der Totalität der von Gott mittelst Creation verwirklichten Realprincipien zu erkennen gebe. Um denselben möglichst scharf hervorzuheben, wird eine erneuerte Rücksichtsnahme auf das Verhältniß nothwendig sein, welches zwischen dem Wesen (der Substanz) Gottes als solchem und der diesem gleichewigen göttlichen Weltidee als solcher obwaltet.

Wir haben früher schon bei der Darlegung des Kant'schen Begriffes von der Materie erfahren [1]), daß Kant aus dem Grunde, weil er der Materie verschiedene Kräfte als bloß formale Erscheinungen vindicirte, auch unumgänglich gezwungen war, jene als ein wahrhaftes Wesen

---

einen bloß formalen Charakter zuschreiben; sie ist auch nebenbei gesagt der Grund, warum wir die Weltidee mit allem, was nicht selbst eine wahrhafte Substanz (Realität), vielmehr einer solchen immanent ist, unter die gleiche Kategorie der Erscheinung fassen. Es ist einleuchtend, daß die Weltidee als ein in alle Ewigkeit dem Wesen Gottes immanenter Gedanke die hier besprochene Formalität niemals verlieren kann. Dagegen anders verhält sich die Sache, wenn die Weltidee bezüglich ihres Inhaltes als eine formale bezeichnet wird. In diesem Falle will der Ausdruck nichts anderes sagen, als daß diejenigen Wesen, welche Gott von ewigen Ewigkeiten her in der Weltidee gedacht hat, vor der Weltschöpfung als solche noch gar nicht, weder in noch außer Gott, in irgend einer Hinsicht existirten. Vor der Weltschöpfung gab es daher noch keine Wesen oder wahrhafte Realitäten, welche den Inhalt der göttlichen Weltidee hätten constituiren können; dieser kann daher hier auch nur als ein formaler gedacht werden, während es andererseits von selbst einleuchtet, daß diese Formalität der Weltidee rücksichtlich ihres Inhaltes auch ein- für allemal von Gott selber in dem Augenblicke aufgehoben wurde, als er den an und für sich seinem Inhalte nach bloß formalen Weltgedanken durch die Macht seines Willens zu wahrhaft realen Weltwesen oder Weltsubstanzen verwirklichte.

[1]) cf. p. 11 u. 12 dieser Schrift.

oder als eine eigentliche Substanz anzusehen, so wenig es ihm auf seinem Standpunkte auch möglich war, die Nothwendigkeit dieser Schlußfolgerung durch eine genetische Reconstruction des geistigen Denkprocesses selber begreiflich zu machen. Zur Erklärung dieser factischen Behandlung der Materie oder der materiellen Elemente als eben so vieler Substanzen oder Realprincipien von Seiten unseres Philosophen haben wir überhaupt den Satz als eine ganz allgemein geltende Wahrheit ausgesprochen, daß es dem Denkgeiste des Menschen schlechterdings unmöglich sei, irgend eine formale Erscheinung als solche, wo immer dieselbe sich auch befinden und wie immer dieselbe auch sonst beschaffen sein möge, festzuhalten, wofern er dieser nicht eine wahrhafte Substanz, ein eigentliches Wesen unterlege, von welchem jene unmittelbar getragen werde und in welchem die Existenz, das Sein derselben begründet erscheine. Bringen wir diese unleugbar richtige Bemerkung bei dem Verhältnisse zur Anwendung, welches die Weltidee Gottes zu der Substanz oder dem Wesen Gottes einnimmt, so kann es zunächst auch selbst nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, daß die erstere als solche dem Gebiete der bloß formalen Erscheinungen anheimfällt. Die Weltidee an sich ist nichts mehr und nichts weniger als ein bloßer Gedanke, ein bloßes Wissen und als solches eine (subjective) Thätigkeit Gottes, welcher als einer solchen subjectiven Thätigkeit in keiner Weise auch schon ein substanzialer oder wesenhafter Charakter beiwohnt. Vielmehr muß dieselbe als ein bloßer Gedanke Gottes von der Substanz oder dem Wesen Gottes als solchem, wenn auch, wie sich von selbst versteht, in keiner Weise getrennt, so doch sorgfältig unterschieden werden. Denn wer dieses nicht zugestehen und wer im Gegentheil die göttliche Weltidee oder überhaupt das göttliche Erkennen als solches mit der Substanz oder dem Wesen Gottes schlechthin identificiren wollte, nun! der würde, wenn er auch die in dieser Identificirung liegenden Consequenzen zu ziehen den Muth hätte, im Ernste und metaphysischen Sinne Gott als Substanz oder als ein wirkliches und wahrhaftes Realprincip, das in seiner Absolutheit (Unendlichkeit) der Schöpfer aller übrigen nicht-göttlichen Realprincipien geworden ist, nothwendig aufheben, eben weil keine bloße Thätigkeit als solche, als eine formale Erscheinung auf den Titel einer wahrhaften Substanz oder eines eigentlichen Wesens Anspruch erheben kann. Ist dagegen die Weltidee als solche mit der Substanz oder dem Wesen Gottes als solchem nicht identisch, stellt sich dieselbe vielmehr ohne weiteres als eine bloß formale Erscheinung dar, so muß dieselbe, wie jede andere Erscheinung, auch nothwendig einem von ihr selber wohl zu unterscheidenden Wesen immanent gedacht werden, welches in unserem

Falle ſelbſtverſtändlich kein anderes als das göttliche Weſen ſelber ſein kann. Die Weltidee wird daher von Gott ſelber, ſofern derſelbe ein wahrhaftes, in ſich ſelber gründendes, oder, w. d. i., ein in und an ſich ſelber ſeiendes und nicht einem anderen von ihm ſelber zu unterſcheidenden Weſen inhärirendes Realprincip iſt, effectuirt und getragen. Dem Weſen Gottes als einer eigentlichen Subſtanz muß nothwendig ein Sein in und an ihm ſelber vindicirt werden, während der Weltidee als einem bloßen Gedanken Gottes keine ſelbſtſtändige, ihr ſelbſt zuſtändige, ſondern nur eine im Weſen Gottes als ſolchem wurzelnde Exiſtenz zukommt.

Ganz anders aber ſtellt ſich die Sache, wenn wir nicht ſowohl auf das Verhältniß hinſehen, welches zwiſchen dem Weſen Gottes und der dieſem immanenten Weltidee als einer bloß formalen Erſcheinung, ſondern auf dasjenige, welches zwiſchen Gott und der wirklichen Welt als der Summe der von jenem mittelſt Creation verwirklichten Realprincipien obwaltet. Muß der Weltidee als einem in Gott verborgenen und von Gott ſeit ewigen Ewigkeiten gehegten (formalen) Gedanken der Grund ihrer Exiſtenz (ihres Seins) in dem Weſen oder der Subſtanz Gottes als ſolcher zuerkannt werden; mit anderen Worten: muß jeder Gedanke, mithin auch der göttliche Weltgedanke als ſolcher einem Weſen, einer Subſtanz vindicirt werden, von welcher derſelbe unmittelbar getragen wird und welche ſich daher als die reale Unterlage erweiſt, in der jener Exiſtenz gewinnt und die rückſichtlich der Weltidee das Weſen Gottes ſelber iſt, ſo iſt es dagegen mit den Weltweſen als ſolchen, ſobald dieſelben einmal durch den ſchöpferiſchen Willen Gottes wirklich geworden oder aus ihrer primitiven Formalität als bloßer Gedanken Gottes in die Realität verſetzt ſind, nothwendig ganz anders bewandt. Bei jener handelt es ſich um einen bloßen Gedanken des Dreieinigen, alſo um eine rein formale Erſcheinung, während die Weltweſen ſammt und ſonders im geraden Gegenſatze hierzu auf den Titel von wahrhaften und eigentlichen Subſtanzen oder von realen Principien (Realprincipien) Anſpruch erheben. Die Weltidee kann demzufolge auch nur eine Exiſtenz haben in dem göttlichen Weſen als ſolchem; dieſe dagegen können nicht in gleicher Weiſe dem göttlichen Weſen inhäriren und von demſelben getragen werden, wie ſolches in Beziehung auf die bloß formale Idee derſelben vor ihrer Verwirklichung durch den Willen Gottes der Fall iſt. Denn es liegt nach Ausweis der Subſtanzialitätsidee im Denkgeiſte des Menſchen in dem Begriffe einer jeden Subſtanz und es iſt eine weſentliche, unverlierbare Beſtimmung derſelben, in und an ſich ſelber zu ſein und nicht einer anderen Subſtanz als dem jene tragenden Grund und Boden zu inhäriren. Zwar

sind demnach, wie wir gesehen haben, der Schöpfungslehre des positiven Christenthums zufolge die Weltwesen sammt und sonders durch den dieselben creirenden absoluten Willen Gottes aus Nichts entstanden und diese Abhängigkeit derselben von Gott oder diese ihre Angewiesenheit auf Gott, um überhaupt nur zur Existenz gelangen zu können, ist es, welche wir mit dem Ausdrucke der Bedingtheit jener Realprincipien bezeichnen. Aber diese Qualität der in Rede stehenden Realprincipien, bedingt d. h. durch den göttlichen Willen aus Nichts gesetzt oder geschaffen zu sein, kann ihnen, nachdem sie nun einmal durch Gott sind, was sie sind, ihre selbsteigene, in ihnen selber ruhende Existenz oder ihr Sein an und in sich selber nicht nehmen. Wer dieses nicht anerkennen und statt dessen den geschaffenen Weltsubstanzen rücksichtlich ihrer Existenz ein gleiches Verhältniß zu dem Wesen Gottes als solchem geben wollte, wie dieses von der bloß formalen Weltidee als einem rücksichtlich ihrer Existenzweise nicht wesenhaften oder realen, d. i. in ihm selber wurzelnden Gedanken behauptet werden muß: der würde auch das sichtbare und unsichtbare Universum nicht mehr als eine Sphäre zwar von Gott geschaffener und durch ihn bedingter, aber ungeachtet dieser Bedingtheit dennoch wahrhafter und eigentlicher Realprincipe oder Substanzen zu denken im Stande sein. Vielmehr müßte einem solchen die wirkliche Welt ihren wesenhaften oder substanzialen Charakter mit einem Schlage einbüßen und statt dessen sich als eine bloße Erscheinung darstellen, die als eine solche ein eigenes Sein, eine in ihr selber ruhende Existenz nun freilich nicht mehr haben könnte. Sie würde jetzt ebenso wie die Weltidee von dem Wesen (der Substanz) Gottes als solchem unmittelbar getragen und also auch wie jene eine Erscheinung dieses letzteren selber sein, — eine Auffassung der Sache, durch welche, ganz abgesehen von ihrer metaphysischen Undenkbarkeit, die Schöpfungslehre des positiven Christenthums geradezu negirt und als unwahr an den Pranger gestellt wird.

Man wird mit Recht wohl keineswegs den Vorwurf gegen uns erheben können, daß in unseren obigen Ausführungen den creatürlichen Realprincipien als den die Welt constituirenden Factoren eine zu große Selbstständigkeit beigelegt werde und daß dagegen die Angewiesenheit derselben auf Gott und die Abhängigkeit oder Bedingtheit derselben von ihm rücksichtlich ihrer Existenz und Wesenheit zu sehr in den Hintergrund getreten sei. Wir hegen daher nicht einmal auch nur eine leise Befürchtung, daß diejenigen unter den christlichen Denkern, welche die Deductionen dieser Schrift mit vorurtheilsloser, ruhiger Besonnenheit in nähere Erwägung ziehen, mit unserer vorerwähnten Auffassung

des Grundcharakters all' und jeder Substanz nicht sollten zufrieden sein oder daß sie durch unsere desfallsige Darstellung rücksichtlich der geschaffenen Realprincipe gar die übernatürliche Offenbarungswahrheit und damit selbst die Ehre und Majestät des dreieinigen Gottes in irgend einer Hinsicht sollten beeinträchtigt glauben. Denn direct und indirect legt das positive Christenthum selber für die Richtigkeit jener Auffassung ein nicht zu unterschätzendes Zeugniß ab. Es ist eine ausdrückliche, durch die Offenbarung verbürgte Wahrheit, daß von den durch Gott geschaffenen geistigen Wesen, von den Geistern in und außer dem Menschen, auch nicht ein einziger jemals in das Nichts zurückkehrt, aus welchem ihn die Allmacht Gottes im Anfange der Zeiten gezogen hat. Zwar „hat Gott, um uns der Worte der heiligen Schriften zu bedienen, die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrten, sondern ihre Stätte verließen, zum Gerichte des großen Tages in ewigen Banden unter der Finsterniß aufbewahrt[1];" aber vernichtet oder dem Wesen nach wieder zu Nichts gemacht hat er keinen von ihnen, eben weil er sie einmal als wahrhafte, in und an sich selber seiende Substanzen realisirt und somit auch als unvertilgbare und unvergängliche Wesen oder Realprincipien erschaffen hatte. Und ebenso wenig als das positive Christenthum die Vernichtung irgend eines geschaffenen geistigen Wesens, eines Engels oder eines Menschengeistes, jemals behauptet hat, ebenso wenig, sage ich, hat es auch jemals der Ansicht derjenigen widersprochen, welche lehren, daß auch nicht ein Stäubchen von dem einmal geschaffenen Naturwesen (Materie) in alle Ewigkeit könne verloren gehen oder in das Nichts zurückkehren, aus welchem es durch Gottes schöpferische Allmacht hervorgekommen[2]). Zwar sehen wir in dem Wirbeltanze des wechselvollen, vor unseren Augen sich entfaltenden Naturlebens täglich schon bestehende Naturproducte dahinschwinden, wohingegen andere, von denen vorher noch keine Spur zu entdecken war, zu frischem Dasein emporblühen; aber jenes Vergehen der einzelnen Individuen des Naturlebens darf keineswegs auch mit einer Vernichtung derselben dem Wesen nach für identisch gehalten werden. Vielmehr ist dasselbe nichts mehr und nichts weniger als eine Auflösung der individuellen Form, in welche die allgemeine Natur oder das Naturganze

[1]) Epist. Judae v. 6.

[2]) Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, daß wir hier der Frage, ob Gott die Natur (das Naturprincip) als eine materielle unmittelbar geschaffen oder ob sich dieselbe erst in Folge ihrer Entwickelung materialisirt habe, in keiner Weise vorgreifen wollen. Dieselbe soll erst in dem fünften Kapitel ausführlich besprochen werden.

einen Theil seines eigenen Wesens gekleidet, um dadurch die Qualität seines Lebens in die Erscheinung treten zu lassen und dieselbe vor aller Welt als eine von der des geistigen Lebens toto coelo verschiedene zu offenbaren. Wiewohl demnach jedes bloße Naturproduct mit unbedingter Nothwendigkeit seinem sicheren Tode oder, w. d. i., der Auflösung seiner individuellen Form entgegeneilt, dennoch wird — auch nach christlicher Vorstellung — das in demselben zu individuellem Leben gekommene Naturwesen als solches nicht vernichtet; vielmehr kehrt dasselbe nur zurück in seinen allgemeinen Grund oder in das allgemeine Naturganze, um von diesem auch sofort wieder in neue Lebensprocesse gezogen und für die Herausstellung neuer Individualitäten verwerthet zu werden. Und nur in Beziehung auf die individuellen Formen, nicht aber auch in Beziehung auf das Wesen der Naturproducte gilt daher das Wort des Dichters:

„Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht[1])."

Worin anders, so fragen wir hier, kann aber dieses auch vom Christenthume geltend gemachte permanente Fortbestehen der creatürlichen Realprincipien als solcher begründet sein, während die Erscheinungen oder Formen derselben in fortwährender Umgestaltung begriffen sind, wenn nicht den ersteren eine in ihnen selber ruhende, ihnen selbst zuständige Existenz oder ein Sein in und an sich selber zuerkannt werden muß, wohingegen sich die letzteren als bloße Accidenzien von jenen zu erkennen geben, denen ein eigenes, relativ selbstständiges Sein nicht zukommt und die demzufolge naturgemäß auch nur so lange bestehen können, als sie von den ihnen unterliegenden Substanzen im Dasein erhalten werden? Wie demnach der Denkgeist bei einer unbefangenen und alle Momente in Betrachtung ziehenden Analyse der von ihm selber effectuirten Substanzialitätsidee durchaus genöthigt ist, sich sowohl als jedem anderen Realprincipe, mag sich dasselbe nun als ein geschaffenes oder ein nicht-geschaffenes vor ihm ausweisen, ein Sein (eine Existenz) in und an ihm selber zu vindiciren, so auch stellt andererseits das Christenthum in ganz gleicher Weise die Welt als ein Reich von Wesen oder Substanzen hin, welche zwar sämmtlich ohne irgend eine Ausnahme von Gott *geschaffen* oder durch Gott *bedingt* sind, denen aber, nachdem sie einmal aus ihrer Formalität als Gedanken Gottes in die Realität versetzt sind, ungeachtet ihrer Bedingtheit eine selbsteigene oder eine in ihnen selber ruhende Existenz und damit

[1]) Göthe l. c. XI. p. 55 u. 56.

auch eine relative Selbſtſtändigkeit keineswegs darf abgeſprochen werden.

Eher daher als gegen dieſe unſere Auffaſſung der Weltſubſtanzen und ihres Verhältniſſes zu dem göttlichen Weſen als ſolchem erwarten wir einen Angriff gegen die Schöpfungslehre des poſitiven Chriſtenthumes ſelber und zwar von ſolchen, welche mit einer Schöpfungsidee in chriſtlichem Sinne nichts Rechtes anzufangen wiſſen und ſich daher ohne weiteres auf den famoſen Ausſpruch ſteifen: Ex nihilo nihil fit et in nihilum nihil revertitur. Aber, ſo möchten wir dieſe Weiſen fragen, iſt das Nichts der chriſtlichen Schöpfungslehre auch ſchlechterdings gar Nichts, ein nihil mere negativum, aus welchem allerdings niemals etwas werden könnte? Soll denn mit jenem Ausdrucke einer Weltwerdung aus Nichts überhaupt etwas anderes bezeichnet werden, als daß die in der Welt vorhandenen Realprincipien als ſolche weder aus dem göttlichen Weſen emanirt oder gezeugt, noch aus einem neben Gott beſtehenden, ihm ſelber gleichewigen Weſen gebildet ſeien? Dient derſelbe alſo zunächſt nicht lediglich dazu, um einerſeits all' und jede pantheiſtiſche, ſowie andererſeits die abſolut dualiſtiſche Auffaſſung der Weltwerdung als eine der desfallſigen Anſchauung des poſitiven Chriſtenthums durchaus widerſprechende darzuſtellen? Iſt demnach das Nichts der chriſtlichen Schöpfungslehre etwas mehr als ein bloßer Verhältnißbegriff? Kann daſſelbe alſo mit einer reinen Negation identiſch geſetzt werden? Muß es nicht vielmehr andererſeits, wofern man nur von den beiden Weltanſchauungen abſieht, zu welchen die chriſtliche Schöpfungslehre in den ſchneidendſten Gegenſatz tritt, auch etwas ſehr Poſitives bezeichnen? Hat es denn nicht den über- und außerweltlichen dreieinigen Gott und in dieſem die formale Weltidee ſammt dem Willen, jene aus ihrer bloßen Formalität in die Realität überzuſetzen, zur nothwendigen und unerläßlichen Vorausſetzung? Und wenn nun der die Weltidee realiſirende Wille Gottes die Kraft und Energie hierzu in ſich trägt, und ſo wirklich ein Reich von Weſenſchafft, die urſprünglich nichts Weſenhaftes waren und es aus ſich auch niemals werden konnten: was iſt dagegen einzuwenden, zumal wenn ſich nachweiſen läßt, daß jede von dem chriſtlichen Creatianismus abweichende Auffaſſung der Weltwerdung ſich in ein Labyrinth von Widerſprüchen verwickelt, bei welchen die Bedürfniſſe des intelligenten, nach den letzten und tiefſten Gründen der Dinge ſuchenden Menſchengeiſtes niemals ihre volle Befriedigung finden können? Doch dieſen Nachweis zu liefern iſt hier nicht unſere Aufgabe. Vielmehr liegt uns zu dem vorgeſteckten Ziele als erſte und nächſte Pflicht ob, das

Schöpfungsdogma des positiven Christenthums weiter zu entwickeln, um so zur Erkenntniß vorzudringen, ob und inwiefern dasselbe den Resultaten der früher mitgetheilten Kant'schen Untersuchungen und diesen letzteren selber entweder ent- oder widersprechend sich verhalte. —

Die christliche Lehre einer Weltschöpfung aus Nichts stellt den speculativen Forscher, wenn sie ebenso scharf wie allseitig erfaßt wird, auf eine Höhe, von wo aus ihm ein Einblick gewährt wird in die ursprüngliche Beschaffenheit der von Gott realisirten Principien (Wesen oder Substanzen), wenngleich sich jene in directer Weise über diese nicht ausgesprochen hat. Jene bietet demnach dem Denker den unvergleichlichen Vortheil, seine Blicke in eine der historischen Zeit weit vorausliegende Periode der wirklichen Welt werfen und die geschaffenen Dinge (Realprincipien), so zu sagen, in ihrem ersten Werden und in ihrer primitiven Zuständlichkeit betrachten zu können. Aber sie legt ihm zugleich auch die Verbindlichkeit auf, diese letztere, d. h. die Grundbeschaffenheit, mit welcher versehen die aus Nichts verwirklichten Realprincipien unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, an's Licht zu ziehen, zumal für den Fall, wenn jene primitive Beschaffenheit derselben in Folge der eingetretenen Entwickelung, welcher all' und jede Creatur unterworfen ist, ein- für allemal aufgehoben und so dem Auge jedes bloß empirischen Forschers entrückt sein sollte. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß die Kenntniß der ursprünglichen Beschaffenheit der Weltfactoren vor dem Eintritte ihrer Entwickelung zur Gewinnung eines richtigen Urtheils über dieselben von der allerwesentlichsten und weitgreifendsten Bedeutung sein muß.

Welche Qualitäten ein von Gott geschaffenes Wesen nach eingetretener Entwickelung desselben auch immer an sich tragen und zur Offenbarung bringen mag, jedenfalls muß dasselbe unter Voraussetzung der Schöpfungslehre des positiven Christenthums vor dem Eintritte seines Entwickelungsprocesses in dem ersten Momente seines Werdens ein noch schlechthin ungetheiltes, ganzheitliches Realprincip gewesen sein. Wäre die Welt entweder aus dem eigenen Wesen Gottes emanirt oder hätte Gott dieselbe aus einem neben ihm bestehenden zweiten ewigen Wesen gebildet, so würde jedes Ding in der Welt nur ein Theil entweder des eigenen göttlichen oder des anderen neben Gott existirenden ewigen Wesens sein können. Die Welt wäre in diesem Falle durch eine stattfindende Theilung des einen oder des anderen der genannten Realprincipien entstanden und jedes Ding in der Welt könnte daher auch vom ersten Momente seines Daseins an schlechterdings nichts anderes sein als eben ein Theil von demjenigen Wesen,

durch deſſen Theilung es ſelber zur Exiſtenz und Erſcheinung gekommen wäre. Denn wie die Idee eines Theiles die Idee einer ſtattgefundenen Theilung zur Vorausſetzung hat, ſo auch hat die Idee der Theilung die der dadurch eingetretenen Theile nothwendig zum Nachſatze. Nun wird aber jede der vorhin bezeichneten Weltanſchauungen von der Schöpfungslehre (dem Creatianismus) des poſitiven Chriſtenthums geradezu verworfen, da dieſes nicht eine Emanation oder Effulguration derſelben aus dem Weſen Gottes, auch nicht eine Formation derſelben aus einem anderen unabhängig von Gott beſtehenden Weſen, ſondern eine Creation derſelben durch den Willen Gottes der heilsbedürftigen Menſchheit als Wahrheit verkündet. Demzufolge iſt jedes creatürliche Realprincip in ſeinem primitiven Werden ein aus ſeiner Formalität zur Subſtanzialität erhobener Gedanke Gottes. In der Realiſirung ſeiner Weltidee gibt Gott nicht einem ſchon vorhandenen Weſen, mag dieſes nun als ſein eigenes göttliches oder als ein anderes neben dieſem gedacht werden, neue Formen und Geſtalten, ſondern als Schöpfer ſetzt derſelbe Weſen und Realprincipien, die vor dieſer Setzung noch nichts Reales und Weſenhaftes waren, vielmehr nur als formale Gedanken in der Intelligenz des abſoluten Realprincips exiſtirten. Die Weltſchöpfung als Act des dreieinigen Gottes ſchließt daher, wofern ſie in dem bereits ausführlich exponirten und allein chriſtlichen Sinne genommen wird, ſelbſt die Möglichkeit einer darin ſtattfindenden und mit derſelben ſchlechthin zuſammenfallenden Theilung des einen oder des anderen der geſchaffenen Realprincipien ganz und gar von ſich aus. Was getheilt werden ſoll, muß zum mindeſten ſchon vorhanden ſein, wohingegen die die Welt conſtituirenden Realprincipien im Momente ihrer Schöpfung erſt werden, während ſie vorher noch nichts ſind, d. h. noch nichts Weſenhaftes oder Reales, was doch allein einer eigentlichen Theilung unterworfen werden kann. Sollte es ſich daher im Fortgange unſerer Unterſuchungen herausſtellen, daß dennoch das eine oder das andere der in der Weltſchöpfung verwirklichten Realprincipien in der Eigenthümlichkeit ſeines Lebens und in der Qualität der von ihm zur Offenbarung gebrachten Eigenſchaften nur unter der Vorausſetzung einer in daſſelbe eingetretenen Theilung oder, w. d. i., Individualiſirung begriffen werden könnte, ſo müßte auch von allen denen, welche ungeachtet ihres Glaubens an die Wahrheit des poſitiven Chriſtenthums die Conſequenz des Denkens und der Wiſſenſchaft unter allen Umſtänden als berechtigte Forderungen des vernünftigen Geiſtes anzuerkennen entſchloſſen ſind, dieſe Theilung als eine der Schöpfung jenes Princips von Seiten Gottes nachfolgende angeſehen und gewürdigt werden.

Wie viele und wie vielerlei Realprincipien demnach der Allmächtige lediglich durch die Kraft seines Willens, d. h. auf dem Wege einer eigentlichen Schöpfung auch in's Dasein gesetzt haben mag, jedes derselben muß ohne allen Zweifel als in ursprünglicher Ungetheiltheit und Ganzheit zur Existenz kommend gedacht werden. Gott selber, obgleich er der Allmächtige ist, kann keine getheilten Wesen oder Realprincipien schaffen, weil dieser Begriff ein sich selber widersprechender ist, und durch die Annahme desselben die Schöpfungsidee in ihrem reinen und metaphysischen, d. h. in ihrem von dem positiven Christenthume gebotenen Sinne von Grund aus vernichtet wäre.

Zum tieferen und richtigen Verständnisse des eben Entwickelten dürfte, wie uns bedünken will, die Bemerkung nicht überflüssig erscheinen, daß die Ausdrücke Ganzheit und Ungetheiltheit, wenn dieselben in Beziehung auf Substanzen oder Realprincipien (Wesen) gebraucht werden, in einem doppelten, toto coelo verschiedenen Sinne genommen werden können, von denen der eine mit dem anderen keineswegs darf verwechselt werden. Ganz und ungetheilt nennen wir zunächst jedes Ding, wofern dasselbe alle diejenigen Merkmale in sich enthält, welche zur Bildung seines Begriffes erforderlich sind. In dieser Hinsicht sagen wir: „das ist ein ganzer (ungetheilter) Apfel, ein ganzes Brod, ein ganzer Schinken," wenn wir in den betreffenden Gegenständen die zur Bildung der desfallsigen Begriffe wesentlichen Merkmale entdecken. Es ist daher vollkommen richtig, daß wir alles das als ein Ganzes bezeichnen, wofür es überhaupt nur einen Begriff gibt, und es steht schlechterdings nichts im Wege, sogar von einer ganzen Hälfte, einem ganzen Drittel, Viertel u. s. w. zu sprechen, weil die Begriffe der Hälfte, des Drittels und Viertels als richtig gebildete und vollständige ebenfalls anerkannt werden müssen. Allein ein Ding, welches in dem hier beschriebenen Sinne ein Ganzes genannt wird, ist keineswegs auch ein Ganzes schlechthin; es ist vielmehr nur ein begriffliches oder ein relatives Ganze, nämlich eben nur in Relation oder in Beziehung auf den Begriff, unter welchen es subsumirt wird, während es andererseits auch wieder nur ein Theil von denjenigen Dingen ist, deren Begriffe seinen eigenen an Allgemeinheit übertreffen. So ist ein einzelner Apfel nur ein Theil von den Aepfeln derselben Art und diese sind ein Theil von denen der Gattung oder von den Aepfeln überhaupt, eben weil sich der Individualbegriff dem Artbegriff und dieser dem Gattungsbegriff als dem allgemeineren unterordnet. In diesem Sinne einer begrifflichen oder relativen Ganzheit ist aber der Ausdruck nicht gemeint, wenn wir die von Gott geschaffenen Realprincipien (oder Wesen) vor dem Eintritte ihrer Entwickelung oder,

w. d. i., lediglich insofern, als sie unmittelbare Setzungen Gottes sind, als ganzheitliche und ungetheilte bezeichnen. Denn die geschaffenen Realprincipien als unmittelbare Setzungen Gottes stehen weder unter sich noch zu Gott in dem Verhältnisse des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen. Die Begriffe des Individuums, der Art und Gattung oder, w. d. i., die Begriffe des Einzelnen, des Besonderen und Allgemeinen, ja überhaupt der gesammte logische Begriffsorganismus findet auf sie noch ganz und gar keine Anwendung. Denn wollte Jemand diese Behauptung als eine richtige nicht anerkennen und die unserer Auffassung diametral entgegenstehende Ansicht geltend machen, so wäre ein solcher auch unumgänglich genöthigt, die sonnige Höhe der Schöpfungslehre des positiven Christenthums wieder zu verlassen und in die nebelhaften Niederungen einer pantheistischen Weltanschauung von neuem herabzusteigen. Hätte nämlich Gott die Welt nicht erschaffen nach der früher in hinlänglicher Ausführlichkeit erklärten Bedeutung dieses Wortes, sondern hätte er statt dessen die Welt in Uebereinstimmung mit der pantheistischen Erklärungsweise derselben aus seinem eigenen, göttlichen Wesen gezeugt oder emaniren lassen, so läge es ohne weiteres auf der Hand, daß die einzelnen Dinge oder Individuen in der Welt ebenso viele Theile oder Besonderungen (Concretionen) des göttlichen Wesens sein müßten, auf welche daher die Verhältnißbegriffe des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen auch nothwendig ihre Anwendung finden würden. In diesem Falle wäre Gott nichts mehr und nichts weniger als das allgemeine, das allen bestehenden Einzeldingen gemeinsame Wesen, während wir in den zahllosen Bruchtheilen oder Besonderungen (Concretionen) dieses letzteren die wirkliche Welt mit der unendlichen Mannichfaltigkeit ihrer einzelnen Individuen besitzen würden. Hat dagegen Gott in der Schöpfung die Welt nicht aus seinem eigenen Wesen emaniren lassen und hat derselbe auch nicht den einen der die Welt constituirenden Factoren aus dem anderen z. B. das Reich der reinen Geister (Engel) aus der Natur oder umgekehrt mittelst substanzialer Theilung oder Emanation gebildet, hat derselbe vielmehr einen jeden der Weltfactoren, nämlich jeden einzelnen Geist und die Natur als das den Geistern gegensätzliche (antithetische) Schöpfungsgebiet als einen vor seiner Verwirklichung bloß formalen Gedanken im Bewußtsein Gottes unmittelbar durch die Kraft seines Willens aus dem Nichts in's Dasein gesetzt und zu einem wahrhaften Wesen, zu einem wirklichen und eigentlichen Realprincipe erhoben, nun! — so dürfte es auch leicht einleuchten, daß die Weltfactoren weder unter sich noch zu Gott im Verhältnisse des Einzelnen oder Besonderen zum Allgemeinen stehen können.

Nach dieſer Auffaſſung iſt ja jedes von Gott geſchaffene Weſen als ſolches eine unmittelbare Setzung aus Nichts. Keines iſt daher auf dem Wege einer ſubſtanzialen Theilung eines ſchon vor ſeiner Theilung vorhandenen Weſens zur Exiſtenz gekommen und doch würde dieſe Entſtehungsweiſe der Weltfactoren die unerläßliche Bedingung ſein, um auf dieſelben entweder unter einander oder in ihrer Beziehung zu Gott die Verhältnißbegriffe des Beſonderen und Allgemeinen mit Fug und Recht zur Anwendung bringen zu können.

Die Weltfactoren als ſolche, d. h. in der urſprünglichen Beſchaffenheit, wie ſie unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, ſchließen demnach die angegebenen Begriffe ganz und gar von ſich aus. Auf dem Boden der chriſtlichen Schöpfungslehre können dieſe Begriffe überhaupt nie und nimmer der Maaßſtab ſein, nach welchem die Beziehung der verſchiedenen Weltfactoren zu einander oder zu Gott jemals könnte gemeſſen werden, ſo daß im Ernſte dürfte behauptet werden, der (geſchaffene) Geiſt verhalte ſich zur Natur oder umgekehrt, dieſe zu jenem oder beide zu Gott wie das Beſondere zum Allgemeinen. Vielmehr können dieſe Begriffe des Beſonderen und Allgemeinen, ſo lange die chriſtliche Schöpfungslehre in ihrem legitimen Sinne als Wahrheit feſtgehalten wird, möglicherweiſe nur Geltung haben innerhalb der Sphäre eines und deſſelben Weſens oder Realprincips, z. B. innerhalb der geſchaffenen Natur, keineswegs aber auch dann, wenn es ſich um die Ausmittelung und Bezeichnung desjenigen Wechſelverhältniſſes handelt, welches zwiſchen verſchiedenen Realprincipien als ſolchen, z. B. zwiſchen Gott und jedem der Weltfactoren von Geiſt und Natur obwaltet. Und ſelbſt für die Natur werden jene Begriffe noch keine Geltung haben im Momente ihrer Schöpfung von Seiten Gottes, ſondern erſt beim Eintritte ihrer Entwickelung oder, w. d. i., beim factiſchen Beginne des in ihr als bloße Anlage zwar grundgelegten, aber urſprünglich noch ſchlummernden Lebens, und zwar unter der einzigen Bedingung, daß jetzt das eine von Gott geſchaffene Naturweſen oder die Naturmonas in verſchiedene Theile auseinander gegangen, oder, w. d. i., daß ſich die Einzeldinge (Individualitäten) in dem unermeßlichen Naturgebäude ſammt und ſonders als Emanationen oder Concretionen aus jener zu erkennen geben. Denn nun wird ſich jedes Individuum zur ganzen Natur nothwendig wie das Einzelne und Beſondere zum Allgemeinen verhalten müſſen, eben weil die Natur in ihrer Allgemeinheit oder als ein Ganzes aufgefaßt das eine und ſelbe Weſen iſt, welches immer und überall nur ſich ſelber in der unerſchöpflichen Fülle ſeiner einzelnen Productionen zur Darſtellung und Erſcheinung

bringt. Hat demnach die Anwendbarkeit der Verhältnißbegriffe des Besonderen und Allgemeinen die substanziale Theilung eines Realprincips zur nothwendigen, unerläßlichen Voraussetzung, so ist ohne weiteres einleuchtend, daß bei den verschiedenen die Welt constituirenden Factoren vor dem Eintritte ihrer Entwickelung als unmittelbaren Setzungen Gottes an ein solches Verhältniß des Besonderen und Allgemeinen gar nicht einmal kann gedacht werden. Daher kommt es, daß sich die ursprüngliche Ganzheit und Ungetheiltheit derselben nicht als eine begriffliche, relative, sondern im geraden Gegensatze hierzu als eine Ganzheit schlechthin oder, wie man sie füglich auch nennen könnte, als eine ideelle darstellt, welche sich nicht, wie die begriffliche Ganzheit, andererseits zu einem Allgemeinen auch wieder als Theil verhält, vielmehr wegen ihrer gänzlichen Relationslosigkeit all' und jede Getheiltheit schlechthin von sich ausschließt und daher als ein schlechthinniges substanziales Eins oder als eine solche monadische Substanz Anerkennung finden muß.

Doch die Idee der Ungetheiltheit oder positiv ausgedrückt der Ganzheit in der zuletzt hervorgehobenen Bedeutung ist nicht der einzige Lichtstrahl, welchen die Schöpfungslehre des positiven Christenthums über die ursprüngliche, primitive Beschaffenheit der durch den Willen und nicht aus dem Wesen Gottes gesetzten Realprincipien ausgießt. Vielmehr stellen sich die letzteren unter dem Einflusse jenes Lichtes von oben dem speculativen Forscher in gleich ungezwungener Weise auch als solche dar, welche ursprünglich, d. h. lediglich insofern, als sie von Gott aus Nichts gesetzt oder geschaffen sind, noch ohne alle und jede Kraftentweisung oder eigentliche Bethätigung und damit selbstverständlich auch ohne alles und jedes Leben müssen gedacht werden. Die Creatur ist in diesem primitiven Zustande ihres Daseins als Setzung Gottes zwar schon eine wahrhafte und wirkliche Realität, ein eigentliches, in sich selber subsistirendes und nicht einem anderen Wesen inhärirendes Realprincip, aber sie ist in demselben demungeachtet noch keineswegs auch schon ein Causalprincip, als welches sie sich in irgend einer Hinsicht zu bethätigen im Stande wäre. Obgleich mit verschiedenen, vielleicht mannichfachen Anlagen oder Vermögen schon begabt, vermag die Creatur in dem primitiven Zustande ihres Daseins, d. h. in dem Zustande, in welchem sie unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, jene noch in keiner Weise zu äußeren und in die Erscheinung treten zu lassen; vielmehr sind dieselben während der ganzen Dauer jenes Zustandes noch gebunden und von einem solchem Schlummer umfangen, welchen die Creatur aus sich allein zu heben sogar schlechterdings außer Stande ist. Um diese Behauptungen,

welche, wie sich zeigen wird, für den Metaphysiker von unberechenbarer Bedeutung sind, als durch die christliche Schöpfungslehre gerechtfertigte und aus derselben sogar mit Nothwendigkeit sich ergebende Consequenzen darzuthun, müssen wir uns gleich unten erlauben, noch einmal auf das Verhältniß zurückzukommen, in welches die Creatur zu Gott als dem Creator derselben nach der Zeichnung des positiven Christenthums gestellt ist.

Wie immer die Kraftерweisung oder Bethätigung (und damit auch das Leben [1]) eines Realprincips beschaffen sein mag — ob dieselbe als

---

[1]) Wenn wir hier die beiden Ausdrücke Kraftерweisung (Bethätigung) eines Princips und Leben desselben mit einander identificiren, so wollen wir, um Mißverständnissen vorzubeugen, es nicht unterlassen, den Sinn, in welchem wir das letztere Wort gebrauchen, ganz bestimmt zu erklären. Lebendig nennt der Sprachgebrauch zunächst ein jedes Ding oder jedes Wesen, welches sich als die Ursache (Causalität) von so und so qualificirten Wirkungen oder Erscheinungen darstellt. Ein Thier z. B. heißt lebendig, so lange wir an demselben diejenigen eigenthümlichen Erscheinungen bemerken oder von demselben diejenigen Wirkungen effectuirt sehen, welche wir eben dem Begriffe „Lebenserscheinungen" oder „Lebensthätigkeiten" zu subsumiren gewohnt sind. Hören jene Erscheinungen beim Thiere ganz auf oder erweist sich dasselbe nicht mehr als die Ursache auch nur einer einzigen dieser Thätigkeiten, dann sagen wir von ihm, es sei „todt" oder „leblos," und wir würden dieses selbst dann noch sagen, wenn das Thier seinem äußeren Ansehen nach einem lebendigen so ähnlich wäre, wie ein Ei dem anderen. Einen ausgestopften Vogel nennt Niemand einen lebendigen, wiewohl er die äußeren, sicht- und abstrahirbaren Qualitäten besser und vollkommener zur Schau stellen mag als irgend ein anderes Exemplar seiner Gattung. Mit dem Ausdrucke „Leben" verbindet demnach der Sprachgebrauch durchaus den Gedanken einer Causalität; Lebenserscheinungen (Lebensfunctionen) sind die eigenthümlichen, in bestimmter Weise modificirten Wirkungen eines Realprincips (Wesens) oder einer Substanz und diejenige Substanz, welche sich als die Ursache solcher Wirkungen darthut, nennen wir lebendig. Solcher Wesen oder Substanzen, deren Wirkungen sammt und sonders als Lebensfunctionen betrachtet, und welche daher selber ohne weiteres als lebendige Wesen bezeichnet werden, kennt der Sprachgebrauch zunächst zwei: Gott und die zahllose Schaar der von diesem geschaffenen Geister in und außer dem Menschen. Sowohl bei jenem als bei diesen kann von einem (physischen) Tode überhaupt keine Rede sein. Etwas anders aber verhält es sich in dieser Hinsicht mit der Natur, da hier einzelne Producte derselben im Gegensatz zu den lebenden als „todte" oder „leblose" pflegen bezeichnet zu werden. Es geschieht dieses dem Sprachgebrauche zufolge ganz allgemein bei den anorganischen Naturproducten und in bestimmten Fällen auch bei den Organismen des Naturlebens und zwar bei den letzteren dann, wenn dieselben die zur Erhaltung des Organismus erforderlichen Functionen zu verrichten außer Stande sind. Allein die ganz allgemeine Bezeichnung der anorganischen Naturgebilde und die der organischen im Momente ihrer Auflösung oder ihres Zerfalles als „todter" oder „lebloser" kann doch ohne allen Zweifel eine unbedingte Gültigkeit nicht für sich in

eine reine, aus der alleinigen Selbstmacht des dieselbe effectuirenden Princips oder aber als eine von diesem nur mit Hilfe und auf Veranlassung fremder auf dasselbe stattfindender Einwirkungen zu Stande kommende vorgestellt wird — jedenfalls ist dieselbe auf das sie tragende und aus sich herausseßende Wesen oder Princip als solches angewiesen, indem sie ja nur durch dieses effectuirt wird. Die Krafterweisung oder Thätigkeit eines Wesens hat kein Sein und keine Existenz in und an sich selber, denn diese eignet nur dem dieselbe tragenden und verursachenden Principe, nicht aber auch der Thätigkeit als einer bloßen Erscheinung dieses letzteren. Dieser Satz erleidet schlechterdings gar keine Ausnahme und ihm ist alles unterworfen, was nur immer auf den Namen einer Krafterweisung oder Thätigkeit (Erscheinung), angefangen von der durchaus abhängigen und nothwendigen der Materie bis hinauf zur absoluten des unendlichen Gottes Anspruch erheben kann. So wenig ich mir auch nur die leiseste Bewegung denken kann, ohne ein Etwas, das sich bewegt und das sich als das der Bewegung (unmittelbar) unterliegende reale und substanziale Wesen zu erkennen gibt, ebenso unmöglich ist es mir beispielshalber aber auch, einen die Welt schaffenden Willen zu denken, ohne denselben zugleich einem Etwas zu vindiciren, welches wir als das jenen Willen in sich tragende und

---

Anspruch nehmen; vielmehr hat dieselbe nur einen relativen Werth und zwar insofern, als die eben genannten Naturproducte im Verhältnisse zu den Organismen in demjenigen Zustande betrachtet werden, in welchem die Sprache diese letzteren jenen als „lebendige" gegenüberstellt. So wird z. B. ein Stein ohne weiteres todt oder leblos heißen müssen im Hinblicke auf das Thier, welchem wir ein eigentliches Leben vindiciren. Sieht man dagegen von diesem Verhältnisse ganz ab, so werden selbst die todten oder leblosen Naturgebilde in anderer Beziehung auch wieder lebendige genannt werden können, und zwar aus dem Gesichtspunkte, weil sich dieselben ebenso gut, wie die lebenden Organismen, als constitutive Glieder des Naturganzen oder der allgemeinen Natur ausweisen und von dieser demzufolge auch fortwährend in den alle ihre Einzeldinge (Individualitäten) ergreifenden Entwickelungs- resp. Lebensproceß hineingezogen werden. Und daher ist es auch in der That wenigstens nicht ganz ungewöhnlich, wie von einem organischen, so ebenfalls von einem anorganischen Naturleben reden zu hören. Dem Sprachgebrauche zufolge kann demnach jedes Realprincip (jede Substanz) als ein lebendiges bezeichnet werden, sobald dasselbe in die ihm eigenthümliche Art der Entwickelung eingetreten, während es vor diesem Zeitpunkte als ein lebensfähiges oder lebenskräftiges behandelt wird. Wir haben daher auch ohne Zweifel den Sprachgebrauch nicht gegen uns, vielmehr für uns, wenn wir unter dem Ausdrucke „Leben" nichts anderes verstehen als die bestimmte Gesetzlichkeit in der Offenbarungsweise resp. in der Entwickelung oder, w. d. i., in der Krafterweisung eines jeden Realprincips, wodurch die Identificirung der oben angeführten beiden Ausdrücke vollständig gerechtfertigt erscheint.

denselben zur Ausführung bringende Wesen erkennen und welches wir als den realen und substanzialen, über- und außerweltlichen Gott anbetend verehren. Nun sind aber der Anschauung des positiven Christenthums zufolge sämmtliche die Welt constituirende Factoren vor ihrer Schöpfung von Seiten Gottes noch nichts als nur formale Gedanken in der Intelligenz des Absoluten. Als solche, d. h. als bloß formale Ideen in dem göttlichen Intellect können dieselben noch gar keine, gleichviel wie beschaffene Thätigkeit entfalten und somit auch noch gar keine Lebensäußerung zur Offenbarung bringen, eben weil sie als solche, in ihrer, um mich so auszudrücken, vorweltlichen Existenz noch nichts Wesenhaftes oder Reales, noch keine wahrhafte Realprincipien sind und daher noch viel weniger Causalprincipien sein können. Realprincipien werden dieselben erst im Momente ihrer Schöpfung und es ist daher selbstverständlich, daß die Untersuchung nach dem Beginne der eigenen Bethätigung oder Krafterweisung oder, w. d. i., des Lebens all' und jeder Creatur auch nur bis zu diesem Momente darf zurückgeführt werden. Aber bis zu diesem Augenblicke, in welchem die Creatur aus ihrer bloßen Formalität als Gedanke Gottes in die Realität übergetreten, muß jene Untersuchung auch nothwendig ausgedehnt werden; denn die Hauptsache, um welche es sich bei letzterer handelt, concentrirt sich einzig und allein in der Frage, ob die Creatur, wie als Realprincip, so auch als Causalprincip von Gott unmittelbar geschaffen werde oder, mit anderen Worten, ob der Schöpfungsmoment, also derjenige, in welchem die Creatur wird, zur Existenz gelangt, und derjenige Moment, in welchem die geschaffene Creatur in factisches Leben tritt oder zur Offenbarung der in ihr grundgelegten Anlagen oder Vermögen vorschreitet, als ein und derselbe oder als der Zeit nach schlechthin zusammenfallend gedacht werden könne und dürfe oder nicht. Noch anders und, wenn man will, noch bestimmter ausgedrückt, kann man das punctum saliens, um welches sich die in Rede stehende Untersuchung wie um ihre Axe herumbewegt, auch so formuliren: Hat Gott die einzelnen Creaturen als in der ihnen eigenthümlichen Entwickelung schon begriffene geschaffen, so daß es für dieselben niemals auch nur einen Augenblick gegeben hat, in welchem dieselben zwar entwickelungsfähige aber de facto noch ganz und gar unentwickelte Realprincipien gewesen sind, oder ist dieses nicht möglich und muß vielmehr bei einer genauen und scharfen Fassung der christlichen Schöpfungslehre die Annahme als eine Wahrheit behauptet werden, daß jede Creatur zwar als ein mit gewissen Anlagen oder Vermögen begabtes Realprincip von Gott unmittelbar geschaffen werde, aber so, daß

1) jene Anlagen primitive noch außer all' und jeder Entwickelung stehen und daß selbst die Creatur als solche

2) auch nicht einmal die Macht besitzt, rein aus sich ohne fremde Hilfe und Mitwirkung die in ihr schlummernden Vermögen in ihre ideegemäße Entfaltung einzuführen? Zur Beantwortung dieser centnerschweren Doppelfrage muß uns, wie schon gesagt, die Kenntniß behilflich sein, welche wir über das Verhältniß Gottes zu den in der Weltschöpfung verwirklichten Realprincipien bereits gewonnen haben.

Unsere bisherigen Darstellungen haben es, wie wir glauben, außer Zweifel gestellt, daß der christlichen Schöpfungslehre zufolge die in der Welt befindlichen Realprincipien als solche einzig und allein durch den Willen des allmächtigen Gottes zur Existenz gekommen sind. Denn waren jene Realprincipien als solche vor ihrer Verwirklichung durch den schöpferischen Willen oder, w. d. i., durch die Allmacht Gottes nirgendwo, weder in noch außer Gott vorhanden, existirten dieselben vor ihrer Creirung vielmehr nur als bloße formale Gedanken in der göttlichen Intelligenz, — eine Wahrheit, ohne deren Voraussetzung die christliche Schöpfungslehre sofort undenkbar würde, wahrlich! dann kann es zunächst auch nicht einmal einem leisen Zweifel mehr unterliegen, daß sich jene Realprincipien bei ihrer Verwirklichung von Seiten Gottes selber in keiner Hinsicht schon als mitwirksam erweisen konnten. Und von welcher anderen Seite hätte Gott in seiner Schöpferthätigkeit eine Mitwirkung erfahren können, da das positive Christenthum die Existenz irgend eines anderen Wesens außer und neben Gott vor der Weltschöpfung geradezu in Abrede stellt? Wie demnach die Weltfactoren vor der Weltschöpfung einzig und allein dem allwissenden Gotte als formale Gedanken seiner eigenen Intelligenz bekannt waren, so auch wurden dieselben, lediglich durch die Macht desselben Gottes aus ihrer Formalität zur Realität erhoben in dem Augenblicke, als dieser seine eigenen Gedanken von nichtgöttlichen, creatürlichen Wesen als wahrhafte Realprincipien oder Substanzen verwirklichte. Die Setzung der Creatur fällt ausschließlich der Kraft und Macht Gottes anheim und diese Qualität, derzufolge all' und jede Creatur für ihre Existenz einzig und allein auf den sie creirenden Willen Gottes angewiesen erscheint, ist es eben, welche wir früher schon mit dem Ausdrucke der Bedingtheit derselben bezeichnet haben. Kein Geschöpf wäre jemals ein wahrhaftes Ding, ein eigentliches Realprincip geworden, vielmehr hätte ein jedes für immer in seiner Formalität als Gedanke Gottes oder, w. d. i., in seiner bloßen Möglichkeit beharren müssen, ohne jemals wirklich zu werden, wäre nicht, um mich so auszudrücken, der Wille Gottes zu dem göttlichen

Weltgedanken hinzugetreten, der diesen vermittelst der ihm innewohnenden absoluten Kraft und Macht, welche wir Allmacht nennen, aus seiner Formalität in die Realität übergesetzt hätte. Ist aber Gott der Schöpfungslehre des positiven Christenthums zufolge der alleinige Urheber all' und jeder Creatur ihrem Wesen nach und zwar aus Nichts, so muß derselbe hiermit nothwendig zugleich auch als der unmittelbare Urheber einer jeden derselben gedacht werden, da jener Begriff, in dem bereits ausführlich exponirten Sinne aufgefaßt, den letzteren, wie von selbst einleuchtet, ohne weiteres in sich schließt.

Ganz anders dagegen stellt sich die Sache mit dem, was wir das Leben, die Kraftentweisung oder die Entwickelung der Creatur zu nennen gewohnt sind. Kann es zwar gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Schöpfungslehre des positiven Christenthums Gott als den einzigen und alleinigen und daher selbstverständlich auch als den unmittelbaren Urheber all' und jeder Creatur als eines Wesens oder einer Substanz will betrachtet wissen, so darf dagegen nicht auch das Leben oder die Kraftäußerung der Creatur in derselben Weise oder mit derselben Unmittelbarkeit auf Gott bezogen und von diesem prädicirt werden. Ist Gott derjenige, welcher all' und jede Creatur als solche, d. i. als Realprincip bloß durch die Energie seines Willens unmittelbar aus dem Nichts in's Dasein setzt, so wird derselbe zugleich zwar als mittelbarer, keineswegs aber auch als unmittelbarer Urheber des Lebens der Creatur zu betrachten sein. Mittelbar ist Gott freilich die einzige all' und jedes Leben in der Welt verursachende Causalität, insofern nämlich, als er die Realprincipien, welche jenes Leben zur Offenbarung bringen, geschaffen und damit zugleich die Möglichkeit hergestellt hat, daß überhaupt ein von dem seinigen qualitativ verschiedenes Leben in die Erscheinung treten könne. Wollte dagegen Jemand auch die von der Creatur effectuirten Lebensäußerungen als unmittelbare Offenbarungen und Wirkungen Gottes selber ansehen, und demzufolge jene aus diesem als der dieselben unmittelbar verursachenden Causalität erklären, nun! — so hätte er mit diesem Schritte auch sofort den königlichen Weg der Schöpfungslehre wieder verlassen, um sich von neuem in die labyrinthischen Gänge einer pantheistischen Weltanschauung zu verlieren. Denn ist das Leben in der Welt nicht das eigene Leben der Creatur, sondern das Leben Gottes selber, wer sollte dann ein auch nur leises Bedenken noch hegen können, ob er die in der Welt vorhandenen Wesen als wahrhafte Geschöpfe in der ausführlich mitgetheilten Bedeutung, oder vielmehr als Söhne Gottes, weil als Emanationen oder Concretionen des göttlichen Wesens selber zu denken hätte?

So gewiß demnach die christliche Schöpfungslehre die Annahme ausschließt, daß die die Welt constituirenden Factoren als solche das Wesen Gottes selber seien, in welcher Art auch immer man sich dieses eigentlich denken möge, ebenso gewiß sind auch nicht Gott, sondern die von diesem geschaffenen Wesen als solche die Causalitäten oder Ursachen, welche das in der Welt zur Offenbarung kommende Leben unmittelbar aus sich herausstellen, um dadurch die Qualität ihres eigenen Wesens vor Aller Augen sichtbarlich zu entfalten.

In den verschiedenen und mannichfaltigen Lebensäußerungen, zu welchen jede Creatur zu gelangen die Bestimmung hat, offenbart sich dieselbe demzufolge nicht bloß als Realprincip oder als eine jene in sich tragende Substanz, sondern zugleich auch als Causalprincip, d. h. als die Ursache (Causalität), durch welche jene als Wirkungen effectuirt werden. Diese Ursachlichkeit oder Causalität der Creatur ist aber nichts anderes als eben die Creatur selber, sofern diese Realprincip (Wesen) oder Substanz ist und sich als solche activ verhält oder in Wirksamkeit versetzt, wohingegen sich die Lebensäußerungen als Wirkungen von jener sammt und sonders in der Qualität formaler der Creatur selber inhärirenden Erscheinungen zu erkennen geben. Denn nur Substanzen als solche können überhaupt Ursachen (Causalitäten) sein, eben weil sie auch allein eigentliche und wahrhafte Sachen, d. h. Realprincipien sind, welche durch eine jede ihrer Kraftäußerungen die Idee der Ursachlichkeit oder Causalität im Geiste des Menschen hervorrufen.

Unsere Deductionen bezüglich des in Frage stehenden Gegenstandes haben uns demzufolge bis jetzt eine doppelte Ursache oder Causalität kennen gelehrt. Die erstere unter den beiden ist Gott als derjenige, welcher im Acte der Weltschöpfung all' und jede Creatur als Realprincip ohne fremde Mithilfe lediglich durch die Macht seines Willens verwirklichte. Die zweite erblicken wir mit vollem Rechte in den von Gott gesetzten Creaturen selber, sobald dieselben sich zu eigener Kraftthätigkeit entfalten oder ein eigentliches Leben zur Offenbarung bringen. Treten wir nun der Beantwortung des ersten Theiles der oben vorgelegten Frage näher, so ist zunächst und vor allem einleuchtend, daß die Wirkung oder der Erfolg des göttlichen Schöpfungsactes als solchen einzig und allein in der Setzung der Creatur als eines bloßen Realprincips, als einer Sache, nicht aber auch schon als eines Causalprincips oder als einer Ursache kann bestanden haben. Mit anderen Worten: Gott ist zwar in Folge seiner weltschöpferischen Thätigkeit der einzige Urheber und die alleinige Causalität einer jeden Creatur, insofern dieselbe sich als ein wahrhaftes, in

sich subsistirendes Realprincip oder als eine eigentliche Substanz darstellt, aber jener Act von Seiten Gottes als solcher darf keineswegs zugleich auch als der Erzeuger selbst nur einer einzigen von denjenigen Kraft- oder Lebensäußerungen angesehen werden, welche als solche nicht Lebensäußerungen des göttlichen Wesens, sondern eben derjenigen Wesen sind, welche der Schöpferthätigkeit Gottes Dasein und Existenz zu verdanken haben. Denn wollte man in dem weltschaffenden Willen Gottes als solchem zugleich die Ursache erblicken auch nur für den geringsten Anfang einer einzigen Krafterweisung oder Lebensäußerung irgend eines der creatürlichen Realprincipien oder wäre die schöpferische Thätigkeit Gottes als solche ebenso die Ursache für die Lebensäußerung der Creatur, wie sie dieselbe ohne Zweifel für letztere ist, sofern sie sich als Realprincip, als wahrhafte und wirkliche Substanz zu erkennen gibt, hätte demnach Gott wie die Creatur, so auch die eine oder andere ihrer Lebensäußerungen in einem und demselben Acte unmittelbar geschaffen, nun! — so würde ja durch eine derartige Annahme diese Lebensäußerung eben aufhören, die Krafterweisung der Creatur als solcher zu sein, und es liegt auf der Hand, daß dieselbe unter dieser Voraussetzung sofort und mit unbedingter Nothwendigkeit zu einer Lebensäußerung des göttlichen Wesens als solchen erhoben würde, wodurch sich jene Annahme selber ohne weiteres als eine reine Unmöglichkeit herausstellt. Oder wäre es nicht ein handgreiflicher Widerspruch, wenn man irgend eine wie immer beschaffene Kraftäußerung von der Creatur verkünden und auf dieselbe als ihre Ursache beziehen wollte, während man zugleich in einer Thätigkeit Gottes die Ursache erblickte, durch welche jene unmittelbar hervorgerufen und zur Offenbarung gekommen wäre? All' und jede Creatur bloß als eine Setzung Gottes betrachtet ist demnach ausschließlich Realprincip, eine in und an sich selber existirende Substanz, ohne aber als solche zugleich auch auf den Titel eines Causalprincips oder einer Ursache Anspruch erheben zu können. Ursache (Causalprincip) kann die Creatur als eine von Gott gesetzte Sache (Realprincip) nur werden durch ihre eigene Bethätigung oder Krafterweisung und diese kann als eine solche durch die Schöpferthätigkeit Gottes nicht mitgesetzt sein, weil sie sonst nicht als Lebensäußerung der Creatur gedacht werden könnte. In dem Augenblicke also, wo durch den Willen des Ewigen die Welt als ein bloßer Gedanke desselben aus ihrer Formalität in die Realität übertrat und so neben und außer jenen ein Reich von Wesen eintrat, die als solche nicht das Wesen Gottes selber waren, in diesem Augenblicke, sage ich, befand sich die ganze, große Schöpfung Gottes noch in lautloser, stiller Ruhe, die selbst durch die leiseste Kraft-

äußerung auch nur eines der vielen von Gott verwirklichten Realprincipien nicht unterbrochen wurde. Zwar enthielt, wie wir sehen werden, auch jetzt schon eine jede Creatur Gottes die Anlage für eine unendliche Fülle von Leben in sich; aber zur Offenbarung oder zur Aeußerung ihres Lebens war keine von allen noch gelangt, eben weil die factische Lebensäußerung der Creatur als solche nicht das Werk des schaffenden Gottes sein kann, sondern vielmehr der Creatur eigenes Werk sein muß.

Auf die Frage, welche wir oben aufgeworfen und als eine durchaus gewichtvolle bezeichnet haben, nämlich: „ob Gott die Creatur als eine in wirklicher Entwickelung oder factischer Kraftäußerung schon begriffene geschaffen habe," hat sich uns demnach durch die eben vorgenommene Analyse eine negative Antwort ergeben. Die Idee der Creatur, wofern dieselbe in der scharfen, durch die Schöpfungslehre des positiven Christenthums vorgezeichneten Fassung genommen wird, bringt es nothwendig mit sich, daß dieselbe nicht als eine in factischer Bethätigung oder Kraftäußerung sich schon befindliche zur Existenz gelangen kann. Denn geht aus unseren obigen Expositionen zweifellos hervor, daß sich all' und jede Creatur, bloß insofern sie Setzung Gottes ist, nur als Realprincip, nicht auch als Causalprincip denken läßt, mit anderen Worten: setzt Gott jedesmal, so oft er schafft, bloße Realprincipien, nicht aber auch die von diesen selber zu effectuirenden Lebensäußerungen derselben, und ist es ferner ebenfalls über jeden Zweifel erhaben, daß der Schöpfungsact von Seiten Gottes die conditio sine qua non bildet, wie für die Existenz so noch viel mehr für die Bethätigung oder die eigene Kraft- oder Lebensäußerung eines jeden creatürlichen Realprincips, wer könnte sich dann noch ferner der Ueberzeugung verschließen, daß all' und jede Creatur im primitiven Zustande oder im ersten Momente ihres Daseins als eine noch ganz und gar unentwickelte, inactive oder leblose, wenn zwar, wie wir nachher darthun werden, durchaus lebensfähige oder lebenskräftige gedacht werden müsse. So gering man sich daher auch den Zeitraum vorstellen mag, welcher zwischen dem Setzungsacte der Creatur von Seiten Gottes und dem Momente, in welchem dieselbe zu factischem Leben überging und die primitive in ihr schlummernden Kräfte zur wirklichen Aeußerung brachte, verlaufen ist, jedenfalls gibt es für jede Creatur ohne irgend eine Ausnahme einen Augenblick ihres Daseins, in welchem sich dieselbe noch in absoluter Ruhe befindet, ohne auch nur die leiseste Spur irgend einer Lebensregung in und aus sich zu offenbaren. Allein mit diesem aus einer sorgfältigen Analyse der christlichen Creationsidee gewonnenen Resultate ist die in Rede stehende Untersuchung noch keineswegs

zu ihrem Abschlusse geführt. Denn muß der Denker alle Creaturen ohne irgend eine Ausnahme vom ersten Momente ihres Daseins an zwar als wirkliche und eigentliche Substanzen, Wesen oder Realprincipien, aber doch zugleich auch als solche anerkennen, die sich primitive, d. i. insofern, als sie unmittelbare Setzungen Gottes sind, noch in dem Zustande einer völligen Inactivität oder Leblosigkeit, oder — wie man dies auch genannt hat — einer gänzlichen Indifferenz befinden, so wird sich demselben auch unvermeidlich die weitere Frage aufwerfen, wie denn das in den von Gott geschaffenen Realprincipien thatsächlich vorhandene Leben zu erklären sei oder auf welche Weise jene in dieses versetzt worden, — eine Frage, welche wir oben als einen für die Metaphysik als die Wissenschaft der qualitativen Beschaffenheit aller Realprincipien und der zwischen denselben obwaltenden Relationen ebenfalls durchaus bedeutungsvollen Gegenstand der Untersuchung bereits bezeichnet haben. Doch bevor wir uns mit der Lösung dieses Problemes unter Anleitung der Creationsidee des positiven Christenthums befassen, wollen wir der leichteren Uebersicht wegen die wesentlichen und einer jeden Creatur als einer bloßen Setzung Gottes nothwendig zukommenden Eigenschaften, wie wir dieselben in den vorhergehenden Erörterungen der Reihe nach entwickelt haben, in zusammenfassender Kürze noch einmal dem Auge des prüfenden Lesers vergegenwärtigen.

Den in diesem Kapitel mitgetheilten, vor dem Urtheile eines unbefangenen Geistes hoffentlich stichhaltigen Deductionen zufolge liegt es zunächst in der Idee einer jeden Creatur, primitive, d. h. im Momente ihrer Setzung von Seiten Gottes

1) ein in und an sich selber existirendes oder, w. d. i., ein in sich selber ruhendes Realprincip oder Wesen zu sein, das als solches keinem anderen Wesen als dem realen oder substanzialen Boden inhärirt, von welchem es selber getragen würde, und in welchem die Existenz (das Sein) desselben begründet erscheine. Durch diese Qualität, vom ersten Augenblicke ihres Daseins an ein (relativ) selbstständiges, keinem anderen zuständiges (accidentelles) Sein oder eine solche Existenz zu besitzen, wird sofort ein wesenhafter Unterschied und eine in alle Ewigkeit schlechterdings unausgleichbare Kluft befestigt zwischen einer jeden Creatur als solcher und allen, sei es dieser, sei es irgend einem anderen Realprincipe immanenten Erscheinungen. All' und jede bloße Erscheinung, mag sich dieselbe nun als eine göttliche oder als eine creatürliche ausweisen, kann als solche nur unter der Bedingung möglich gedacht werden, daß dieselbe auf ein wirkliches und wahrhaftes Realprincip oder

Wesen bezogen wird, welchem jene inhärirt und welches sich demzufolge als den Träger oder die feste Unterlage von jener zu erkennen gibt. Eine jede Erscheinung als solche steht zu dem ihr unterliegenden und dieselbe in sich bergenden Wesen oder realen Principe in einem Immanenz- oder Inhärenzverhältnisse und aus diesem Verhältnisse, demzufolge jener eine selbstständige, ihr selber zuständige Existenz nicht vindicirt werden kann, haben wir die Veranlassung genommen, alle Erscheinungen ohne irgend eine Ausnahme unter den gemeinschaftlichen Ausdruck von bloßen Formalitäten zusammenzufassen. Im geraden Gegensatze hierzu lehnt jedes Realprincip als solches ein derartiges Inhärenz- oder Immanenzverhältniß seinem Begriffe nach ohne weiteres von sich ab. Und ist nun die Schöpferthätigkeit Gottes identisch mit einer Neusetzung von Realprincipien oder Wesen, die demzufolge zwar sämmtlich durch Gott bedingt sind, denen sich aber, einmal geworden, ungeachtet ihrer Bedingtheit ein wahrhaft realer oder substanzialer Character keineswegs absprechen läßt, so wird man auch schlechterdings nicht mehr umhin können, diesen eine freilich nur relative, d. h. durch Gottes Schöpferwillen bedingte Selbstständigkeit oder, w. d. i., eine ihnen selbst zuständige, in ihnen selber und nicht in einem anderen von ihnen verschiedenen Realprincipe ruhende Existenz zuzusprechen. In diesem Momente, ein Sein in und an sich selber zu haben, ist daher sowohl die relative Selbstständigkeit als auch, da Gott den einmal vollzogenen Creationsact nicht wieder rückgängig macht, die schlechthinnige Unzerstörbarkeit (Unvergänglichkeit) all' und jeder Creatur dem Wesen nach begründet. — Die Idee der Creatur bringt es ferner mit sich, daß dieselbe

2) primitive als ein schlechthin ungetheiltes oder ganzheitliches Realprincip oder, w. d. i., als eine substanzielle Monade muß gedacht werden. Diese ursprüngliche Ganzheit der Creatur ist keine begriffliche oder relative, welche jene in anderer Beziehung auch wieder zu einem bloßen Theilganzen oder zu einem bloßen Bruchtheile (Individuum) einer allgemeinen Substanz machen würde, da keine Creatur als bloße Setzung Gottes die Anwendung der Verhältnißbegriffe des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen auf sich zuläßt. Vielmehr ist dieselbe eine Ganzheit oder Ungetheiltheit schlechthin, welche indeß keineswegs auch ohne weiteres mit schlechthinniger Untheilbarkeit darf verwechselt werden. Denn wenn es zwar in der Idee all' und jeder Creatur liegt, daß dieselbe ursprünglich als eine ungetheilte, ganzheitliche substanzielle Einheit aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, so kann doch

andererseits keineswegs auch von vornherein die Möglichkeit einer später, d. h. nach dem Schöpfungsacte in die eine oder andere der von Gott gesetzten Creaturen eintretenden substanzialen Theilung in Abrede gestellt werden. Oder hieße es nicht Gottes Allmacht in durchaus unzuläßiger Weise beschränken, wenn man behaupten wollte, daß derselbe nicht im Stande sei, die eine oder andere der von ihm verwirklichten Creaturen mit der Bestimmung in's Dasein zu setzen, daß dieselbe bei der ersten Manifestation ihrer Kräfte oder, w. d. i., bei ihrer Differenzirung ihre ursprüngliche, substanziale Einheit verlieren sollte, um für immer in substanziale Theilung einzugehen und dadurch die Qualität ihres Wesens als eine von der Qualität derjenigen Creaturen, welche ihre ursprüngliche Ungetheiltheit auch im Differenzirungsprocesse zu bewahren von Gott die Bestimmung erhalten, toto coelo verschiedene zur Offenbarung zu bringen? Und gerade in dem Umstande, daß die eine Creatur bei ihrem Uebertritte zu activem Leben und wirklicher Kraftäußerung ihre substanziale Einheit in ungebrochener Ganzheit bewahrt, wohingegen die andere der Idee ihres Schöpfers gemäß beim Eintritte ihres Lebensprocesses zugleich in substanziale Theilgegensätzlichkeit auseinandergeht, gerade in diesem Umstande, sage ich, ist dem Forscher das einzige, unvertilgbare Merkmal geboten, welches ihm, wie sich zeigen wird, den geschaffenen Geist als ein von der ebenfalls geschaffenen Natur wahrhaft qualitativ verschiedenes Wesen zu erkennen gibt.

Als letztes Merkmal, welches all' und jeder Creatur als einer unmittelbaren Setzung Gottes wesentlich ist, hat sich uns

3) herausgestellt, das dieselbe primitive als ein schlechthin inactives oder lebloses (aber, wie wir sehen werden, doch lebensfähiges oder lebenskräftiges) Realprincip zu denken sei. Die Creatur ist in diesem primitiven Zustande ihrer Existenz ein bloßes Realprincip, noch kein Causalprincip; sie ist eine wahrhafte und eigentliche Sache (res), noch keine Ursache (caussa). Ursache oder Causalität wird die Creatur durch ihre eigene Kraftäußerung, nicht durch Setzung Gottes. Und ist die Setzung der Creatur als einer Sache von Seiten Gottes die unerläßliche Bedingung für die Steigerung oder Entfaltung derselben zur Ursache oder Causalität, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß jede Creatur eine wenn auch noch so kurze Zeit als Sache oder Realprincip schon bestanden habe, bevor sie sich als Ursache aufgeschlossen und zur wirklichen Thätigkeit entfaltet, um das in ihr verborgene reichhaltige Leben auch thatsächlich zur Offenbarung zu bringen.

Den drei angeführten Bestimmungen unterliegt demnach jegliche Creatur und zwar dergestalt, daß selbst die Allmacht Gottes hieran keine Aenderung treffen kann, eben weil die Allmacht Gottes bei all' ihrer Unendlichkeit doch einen sich selbst widersprechenden und in sich selbst unmöglichen Act zu setzen außer Stande ist. Die Creatur wäre nicht mehr Creatur, sondern entweder eine bloße Erscheinung oder eine Emanation oder Formation aus einem schon vor ihrer Setzung vorhandenen Wesen, wenn dieselbe ursprünglich als ein nicht in sich selbst, sondern in einem anderen Wesen subsistirendes, als ein getheiltes (individualisirtes) oder actives Realprincip in's Dasein tretend gedacht werden müßte. Andere Bestimmungen als die genannten lassen sich aber auch nicht auffinden, welche der Creatur lediglich als einer Setzung Gottes oder, w. d. i., in ihrer primitiven Daseinsweise vor dem Beginne ihrer Kraft- oder Lebensäußerung noch vindicirt werden könnten. Denn wollte Jemand auch darauf hinweisen, daß die von Gott geschaffene Naturmonas, d. h. dasjenige Realprincip, welches die Bestimmung habe, in und bei der Differenzirung seine primitive monadische Einheit zu verlieren, um sich auf dem Wege substanzialer Theilung oder Besonderung (Individualisirung) zu dem wundervollen, vor unseren Augen liegenden Kosmos der sichtbaren Natur zu entfalten, — wollte Jemand, sage ich, auch behaupten, daß dieses Realprincip, was seine Darstellung im Raume betrifft, primitive schon ausgedehnter gewesen sein müsse als diejenigen Realprincipien sind, welche Gott dazu bestimmt habe, nicht bloß als schlechthin ganzheitliche Substanzen geschaffen zu werden, sondern als solche auch zur Kraftäußerung und zum Leben zu kommen, um dadurch ihr Leben als ein wahrhaft geistiges und ein von all' und jedem Naturleben qualitativ verschiedenes zu offenbaren, nun, — so würde dieses Merkmal größerer oder geringerer Ausdehnung oder Räumlichkeit doch keinen qualitativen, sondern nur einen quantitativen Unterschied zwischen den desfallsigen von Gott geschaffenen Realprincipien begründen, weßhalb dasselbe an dieser Stelle nicht einmal der Erwähnung verdient. Dächte man sich beispielshalber das Naturprincip, insofern dasselbe lediglich Setzung Gottes ist, auch schon als eine ungeheure, die unermeßlichen Tiefen des Raumes erfüllende, aber trotzdem schlechthin ein- und ganzheitliche, völlig indifferente Kugel, wie dieser Gedanke bei genauerer Erwägung desselben denn fast unvermeidbar wird, wohingegen man sich unter jedem Geiste, ebenfalls als einer unmittelbaren Schöpfung

Gottes, so zu sagen, nur einen metaphysischen Punkt oder, w. d. i., eine punctuelle, reale (substanziale) Einheit oder Monade vorstellen wollte, — eine Vorstellung desselben, deren Richtigkeit die nachfolgenden Deductionen hoffentlich außer Zweifel setzen werden, so würde auf Grund dieser quantitativen Verschiedenheit dennoch eine wahrhaft qualitative Verschiedenheit beider Realprincipien während jenes ihres primitiven Zustandes so gewiß nicht behauptet und von dem Philosophen geltend gemacht werden können, als dieselben in jenem Zustande ja alle übrigen Bestimmungen, nämlich die einer relativ selbstständigen, in ihnen selber ruhenden Existenz, ferner die schlechthinniger Ein- und Ganzheit, sowie völliger Inactivität oder Indifferenz ungeachtet ihrer quantitativen Verschiedenheit mit einander ganz und gar gemeinsam hätten.

Wie viele Realprincipien Gott in seiner Schöpferthätigkeit auch immer gesetzt haben mag, es ist daher der obigen Entwickelung zufolge doch einleuchtend, daß dieselben in ihrem primitiven Zustande als bloße Setzungen Gottes dem philosophirenden Geiste noch keinen wesentlichen oder qualitativen Unterschied in dem früher erklärten Sinne gegen einander zu erkennen geben[1]). Wohl tritt ein solch' qualitativer Unterschied zwischen Gott und jeglicher Creatur als der Realisation eines bloß formalen Gedankens in jenem auch schon von dem ersten Augenblicke an, in welchem letztere zu existiren beginnt, offen zu Tage. Denn stellt sich eine jede Creatur, wie wir gesehen haben, ohne weiteres als ein bedingtes oder als ein lediglich durch den absoluten Willen Gottes aus Nichts gesetztes Realprincip heraus, so muß in diametralem Gegensatze hierzu Gott als ein schlechthin unbedingtes, d. h. als ein durch nichts, weder durch ihn selber noch durch ein anderes Wesen gesetztes und daher als ein schlechthin seiendes oder ewig existentes Realprincip gedacht werden. Und befindet sich das Geschöpf eben in Folge seiner Bedingtheit primitive im Zustande gänzlicher Inactivität, — ein Zustand, um dessentwillen die später erfolgende Kraftäußerung desselben, wie wir sehen werden, nur unter fremder Mithilfe zu Stande kommt oder, w. d. i., als eine beschränkte sich darstellt, so ist dagegen Gott als unbedingtes Princip auch als ein schlechthin actives, d. h. als ein rein aus sich selber wirkendes oder, w. d. i., als ein rücksichtlich seiner Kraftäußerung völlig unbeschränktes Wesen anzuerkennen, auf welches die Idee eines zwar lebenskräftigen, aber de facto noch völlig lebtosen oder

1) cf. p. 2 u. 3, Anm. 2.

inactiven Zustandes ganz und gar keine Anwendung erleidet. Bedingtheit und Beschränktheit auf der einen, Unbedingtheit und Unbeschränktheit auf der anderen Seite sind es also, welche zwischen Gott und einem jeden seiner Geschöpfe von vornherein einen wesenhaften oder qualitativen Unterschied errichten, weil derselbe nicht der Entwickelung der betreffenden Wesen angehört (eine Idee, die auf Gott eben wegen seiner qualitativen Verschiedenheit von all' und jeder Creatur im eigentlichen Sinne überhaupt nicht übertragen werden darf), sondern in die Wesen oder Principien als solche hineinfällt. Anders aber verhält es sich mit den Geschöpfen als solchen vor dem Beginne ihrer Entwickelung oder ihres Lebens. Von diesen muß unseren vorhergehenden Deductionen zufolge ein jedes im primitiven Zustande seines Daseins als ein in sich selber existirendes, schlechthin ganzheitliches und inactives Realprincip gedacht werden. In diesem ursprünglichen (primitiven) oder, wie man ihn auch genannt hat, in diesem indifferenten Zustande der Creatur stellen sich durchaus noch keine Merkmale dar, welche der einen mit Ausschluß aller übrigen vindicirt werden müßten; vielmehr haben alle die drei angegebenen, allein erkennbaren Bestimmungen mit einander gemeinsam und es könnte daher nicht gerechtfertigt werden, wenn hier schon von einem qualitativen oder wesentlichen Unterschiede der einzelnen Geschöpfe untereinander die Rede sein sollte. Sind aber ungeachtet dieses Umstandes die einzelnen Factoren des Universums gegenwärtig dennoch der Art, daß zwischen denselben eine qualitative Verschiedenheit und somit in der von Gott geschaffenen Welt ein wahrhafter Wesensdualismus (von Geist und Natur) muß behauptet werden, wie durch unleugbare Thatsachen der Erfahrung bestätigt und vom positiven Christenthume als Offenbarung des dreieinigen Gottes verkündet wird, so wird dieses auch nicht anders möglich sein als dadurch, daß sich die verschiedenen, geschaffenen Realprincipien in verschiedener Weise entwickelt haben, und daß eben der Anfang ihrer Entwickelung oder ihres Eintrittes in actives Leben zugleich derjenige Moment war, in welchem sich jener qualitative oder wesentliche Unterschied zwischen den einzelnen Factoren des Universums herausstellte. Freilich wird Gott die besondere Art der Entwickelung, in welche jegliche Creatur einzutreten die Bestimmung hat, bei der Setzung derselben ebenfalls intendirt haben. Dieser Wille Gottes, daß die eine Creatur in dieser und die andere in einer davon qualitativ verschiedenen Weise zum Leben gelange und zur factischen Bethätigung vorschreite, wäre hiernach der Möglichkeitsgrund, daß durch jenen Lebensproceß ein

Wesens-Dualismus unter den geschaffenen Realprincipien überhaupt zum Vorschein kommen und dem vernünftigen Geschöpfe zur erfahrbaren Gewißheit werden könnte. Mit Rücksicht auf diese verschiedenen Bestimmungen der Creaturen von Seiten Gottes möchte es denn auch nicht unerlaubt sein, schon während des primitiven, indifferenten Zustandes derselben von einem potenzialen (möglichen) Wesens-Dualismus unter ihnen zu sprechen, wiewohl ein solcher lediglich ein Gegenstand der göttlichen Allwissenheit ist und der intelligenten (vernünftigen) Creatur nur in Folge seines Heraustrittes aus der Sphäre bloßer Möglichkeit an das Tageslicht der Wirklichkeit bekannt wird. Doch — an dem Gebrauche dieses Wortes ist nichts gelegen; das metaphysische Interesse ist hier vielmehr einzig und allein mit der Beantwortung der oben schon aufgeworfenen Frage verbunden, wie die Entwickelung der einzelnen Weltfactoren oder wie der Heraustritt derselben aus ihrem primitiven Zustande und ihr Uebergang zu wirklichem Leben gedacht werden müsse, wenn sich durch diesen Vorgang ein wahrhafter Wesens-Dualismus von Geist und Natur in dem geschaffenen Universum constituiren soll. Die nachfolgenden Zeilen dieses Kapitels haben den Zweck, die Grundlage herzustellen, welche nothwendig ist, wenn diese über Monismus oder Dualismus der creatürlichen Realprincipien entscheidende Untersuchung jemals ihre endgültige, definitive Erledigung soll finden können.

Liegt es, wie früher nachgewiesen, in der Idee all' und jeder Creatur als eines bedingten, d. h. durch Gottes schöpferische Allmacht aus Nichts gesetzten Wesens, bis zum Beginne ihrer Entwickelung ein noch schlechthin inactives oder lebloses Realprincip zu sein, so zeigt diese primitive Beschaffenheit derselben die später, d. h. erst nach dem Schöpfungsacte erfolgende Bethätigung oder Kraftäußerung der Creatur sofort und vor allem auch in derjenigen Eigenthümlichkeit, welche wir oben schon als Beschränktheit derselben bezeichnet haben. Denn kann es in Wirklichkeit kein Geschöpf geben, welchen Namen dasselbe auch immer führen möge, das als ein bereits actives Princip in's Dasein trete, muß vielmehr ein jedes ohne Ausnahme als in schlechthinniger Inactivität (oder Indifferenz) zur Existenz kommend gedacht werden, nun, — so kann auch keines unter ihnen in irgend einer Weise die Kraft und Macht besitzen, diese primitive Inactivität an ihm rein aus und durch sich selber aufzuheben, ohne hierfür fremder Mithilfe zu bedürfen. Schlechthinnige Inactivität ist identisch mit gänzlicher Kraftlosigkeit oder mit der Negation all' und jeder Kraft als einer factischen Bethätigung, und wie wäre es möglich oder auch nur denkbar, daß ein schlechthin kraftloses

Realprincip sich rein aus sich ohne Angewiesenheit auf fremde Mithilfe zur factischen Bethätigung oder zu einer eigentlichen Kraftverweisung erheben könnte? Wie demzufolge all' und jede Creatur für ihre Verwirklichung im Dasein auf den schöpferischen Willen des Allmächtigen angewiesen ist und ohne diesen niemals aus ihrer bloßen Formalität als Idee Gottes in die Realität oder Substanzialität übertreten würde, ebenso würde dieselbe auch in alle Ewigkeit in gänzlicher Inactivität und Lebloſigkeit zu beharren gezwungen sein, wofern nicht andere bereits active und im Leben sich befindende Realprincipien ihr zu Hilfe kämen und den Schlummer bannten, der sie vom ersten Momente ihres Daseins an nothwendig gefangen hält.

Wenngleich es nun aber eine unumstößliche und uneingeschränkt gültige Wahrheit ist, daß keine Creatur, welche Fülle des Lebens sie in ihrer Entwickelung auch immer zur Erscheinung bringen mag, rein aus sich ohne fremde Mithilfe aus ihrer Indifferenz zur Differenz oder, w. d. i., aus ihrer schlechthinnigen Inactivität zur Activität übergehen kann, so wird doch andererseits auch die Behauptung nicht bestritten werden dürfen, daß man in jeglicher Creatur selbst während ihres noch ganz und gar inactiven oder leblosen Zustandes keineswegs ein schlechthin todtes, vielmehr ein lebens- und entwickelungsfähiges Realprincip anzuerkennen habe. Denn wie wäre es überhaupt auch nur denkbar, daß der rein aus sich selber lebendige, dreipersönliche Gott schlechthin Todtes schaffen sollte, das als solches einer eigentlichen Entwickelung oder einer Aufweckung in's Leben gar nicht einmal fähig sein könnte? Aber selbst abgesehen von dieser Idee Gottes als eines schlechthin activen oder lebendigen Wesens würde die Annahme einer solchen Behauptung auch dem durch das Creationsdogma des positiven Christenthums ausgeschlossenen Irrthume des Pantheismus, wenngleich in einer ganz eigenthümlichen Gestalt, nothwendig wieder die Wege bahnen.

Es ist eine Wahrheit, welche noch niemals Jemand in Abrede gestellt hat, daß die nach Lehre des positiven Christenthums in der Weltschöpfung durch Gottes Allmacht verwirklichten Realprincipien thatsächlich ein wahres und eigentliches Leben zur Offenbarung bringen. Wie ist nun aber dieses Leben in jene Realprincipien hineingekommen, da, wie wir gesehen haben, die Idee der Creatur im eigentlichen und allein ächten Sinne des Wortes es erfordert, daß eine jede derselben im Momente ihres Werdens noch als schlechthin inactiv oder leblos gedacht werde? Wären die primitive ganz und gar inactiven oder leblosen Realprincipien zugleich auch schlechthin lebensunfähig oder, w. d. i., schlechthin todt, so wäre keine andere Mög-

lichkeit, als daß sich ein in wirklichem Leben befindliches Realprincip in dieselben entlassen habe, um sich derselben als einer Unterlage zu bedienen und so mittelst ihrer in ihnen sein eigenes Leben zur Darstellung und Erscheinung zu bringen. Als der dreieinige Gott durch seinen schöpferischen Willen die Welt in's Dasein rief, gab es noch kein actu lebendiges Realprincip als eben den Dreieinigen selber, da dieser als Sein (Wesen) schlechthin auch Leben schlechthin ist und sich somit rein aus und durch sich selber in ewiger Vollendung darstellt. Und wie sollte demnach unter der angeführten Voraussetzung das in der Welt vorhandene Leben anders zu erklären sein, als dadurch, daß Gott mit seinem eigenen Wesen und Leben in die an und für sich lebensunfähigen oder todten creatürlichen Realprincipien herniedergestiegen, um sein Leben nicht bloß in seiner ewigen Selbstvollendung als Dreipersönlichkeit, sondern um es zugleich „in unzähligen Stufen und Graden und Maßen," wie Schiller sich ausdrückt[1]), auch in den von ihm selber geschaffenen Realprincipien in die Wirklichkeit treten zu lassen? Wäre aber eine solche Verbindung Gottes mit der Creatur denkbar ohne eine Theilung oder Diremtion seines eigenen Wesens? Und hätten wir hierin nicht eine neue Art pantheistischer Weltanschauung, wofern man dieselbe nicht lieber einen göttlichen Hylozoismus nennen will, da ihr zufolge die in der Welt befindlichen Realprincipien zwar von Gott geschaffen wären, ohne aber auch so beschaffen zu sein, daß sich aus ihnen auch nur ein Funke eigenen Lebens schlagen ließe? Durch diese Weltanschauung würden jene Realprincipien vielmehr nur als solche eingeführt, in welchen Gott, wie das Schattenbild an der Wand, die feste Unterlage besäße, um sein eigenes Wesen und Leben in dieselben auszugießen, zum factischen Beweise, daß Er selber alles in Allem sei.

Doch einer solchen Auffassung der Allgewalt des Dreieinigen, derzufolge das Leben in der Welt aufhörte, das Leben der Creatur zu sein, und statt dessen von dem Creator prädicirt werden müßte, tritt das Christenthum mit seiner Lehre von der Schöpfung schnurstracks entgegen. Diesemzufolge ist das Leben in der Welt als solches nicht das Leben Gottes, so wenig als die geschaffenen Realprincipien die Substanz oder das Wesen Gottes selber sind. Vielmehr wie die durch den Schöpferwillen Gottes aus Nichts gesetzten Realprincipien als solche nicht mit dem göttlichen Wesen selber zusammenfallen oder mit diesem in irgend einer Hinsicht identificirt werden dürfen, eben weil sie nicht mittelst Emanation aus diesem letzte-

[1]) cf. Schiller's sämmtl. Werke in 12 Bdn. Stuttgart 1838. X. p. 294.

ren, sondern mittelst Creation in dem früher entwickelten Sinne zur Existenz gekommen sind, ebenso ist auch das Leben in der Welt nicht das Leben Gottes, sondern das eigene Leben der geschaffenen Realprincipien, sowenig dieselben, wie wir gesehen haben, auch im Stande sind, dasselbe rein aus und durch sich selber oder aus eigener auf keine fremde Mithilfe angewiesener Machtfülle in die Erscheinung treten zu lassen. Wenn daher die Idee der Creatur, wofern dieselbe in aller Schärfe und in der vom positiven Christenthume ihr beigelegten Bedeutung gefaßt wird, gebieterisch die Forderung stellt, eine jede derselben in ihrem primitiven Zustande als ein noch gänzlich inactives oder lebloses (oder indifferentes oder unbestimmtes) Realprincip zu denken, und wenn dennoch das später erfolgende Leben derselben als von ihr selber effectuirt und somit als der Creatur selbsteigenes Leben verkündet werden muß, so sind augenscheinlich beide Wahrheiten schlechterdings in keiner anderen Weise mit einander zu vereinbaren als dadurch, daß die Creatur primitive zwar als ein noch lebloses aber doch zugleich lebensfähiges oder lebenskräftiges Realprincip begriffen werde, welches unter gewissen Bedingungen in eine wirkliche Entwickelung einzugehen und das ursprünglich in ihm verborgene, noch schlummernde Leben aus sich herauszustellen im Stande sei. Wie der Kern potenzialiter den Baum in sich schließt und denselben auch wirklich an's Licht stellt, wofern ihm die hierzu erforderlichen äußeren Verhältnisse geboten werden, so auch tragen die von Gott geschaffenen Realprincipien vom ersten Augenblicke ihres Daseins an ihr Leben, so zu sagen, keimartig schon in sich, obgleich dasselbe erst später von ihnen wirklich effectuirt und zum Vorschein gebracht werden kann. Die Creatur verdankt demzufolge ihr Leben zwar nicht ausschließlich und allein sich selber, aber es wird ihr auch nicht von außen gegeben oder von einer fremden Macht in sie hineingelegt. Sie kann zu sich zwar nicht sagen: Ich lebe rein aus mir selber, aus eigener Kraft und Macht und ich bedarf keines anderen Wesens, um mich in wirkliches Leben zu versetzen, eben weil ihr Leben in ihr selber als einem bedingten oder mittelst Creation gewordenen Realprincipe primitive noch gebunden ist; aber ebenso wenig darf dieselbe andererseits auch so verstanden werden, als ob nicht sie es sei, welche lebendig werde, wenn ihr ursprünglicher Schlummer gebrochen wird und die in ihr verborgenen Kräfte zur wirklichen Entfaltung gelangen. Vielmehr ist das Leben der Creatur primitive zwar schon in ihr, aber nur erst potentia (δυνάμει, der Möglichkeit nach), nicht auch schon actu (ἐνεργείᾳ, der Wirklichkeit nach); sie ist kein schlechthin todtes Realprincip und

kann als ein solches auch nicht gedacht werden; im Gegentheil erweist sie sich uns hier auch schon als bloße Setzung Gottes, d. h. im ersten Momente ihrer Entstehung als ein durchaus lebens- und entwickelungskräftiges Princip, welches den ganzen Reichthum und die unerschöpfliche Fülle seiner späteren Bildungen der Anlage nach schon in sich trägt und nur der hierzu erforderlichen Verhältnisse harrt, um dieselben aus seinem Schoße auch wirklich an das Licht des Tages treten zu lassen.

Bei dieser Auffassung des primitiven, noch ganz und gar inactiven oder indifferenten Zustandes all' und jeder Creatur kann die fremde Mithilfe, auf welche dieselbe angewiesen ist, um zu wirklichem Leben überzugehen, aber in nichts anderem als in äußeren Einwirkungen, d. i. Bewegungen oder Thätigkeiten bestehen, durch welche jene zur selbsteigenen Rückwirkung sollicitirt wird. Ist die Creatur primitive schon ein lebens- und entwickelungsfähiges Princip oder trägt dieselbe die Möglichkeit (Potenz) des Lebens und der Entwickelung vom ersten Augenblicke ihres Daseins schon in sich, so bedarf es ja nur einer Weckung oder einer Aufrufung dieses noch schlummernden Lebens von außen her, zu dem Zwecke, damit sich die Creatur nun auch in wirkliche Thätigkeit versetze. Auf Grundlage dieser Anschauung kann nicht gedacht werden, daß ein fremdes Lebensprincip, d. h. ein anderes bereits lebendiges Wesen, das als solches nicht die Creatur sei, in letztere eingehe, um an dieser ein Postament seiner eigenen Größe und seiner eigenen Lebensdarstellungen zu besitzen; vielmehr ist es eine bloße Wirkung (Thätigkeit) eines solch' fremden im Leben bereits befindlichen Wesens, welche in die noch schlummernde Creatur hineingreift und welcher daher auch die Kraft und Macht vindicirt werden muß, jene zu differenziren, aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit überzuführen und damit zu activem Leben zu erwecken.

Ist aber jede Creatur, welchen Namen dieselbe auch immer führen und mit welcher Beschaffenheit dieselbe auch sonst versehen sein mag, primitive auf äußere oder fremde Einwirkungen angewiesen, um sich überhaupt zu activem Leben erheben zu können, so zeigt sich hieraus in aller Deutlichkeit, daß derselben nicht eine, sondern zwei Kräfte gleich wesentlich sind, welche auf die Bezeichnungen der Passivität und Activität, der Receptivität und Reactivität, des Leidens und Thuns gegründeten Anspruch erheben. Ihrer Passivität zufolge ist die Creatur für fremde Einwirkungen empfänglich und für die eigene Lebensoffenbarung oder, w. d. i., für die eigene Selbstverwirklichung im Dasein auf jene angewiesen. In Folge ihrer

Activität bleibt dieſelbe bei der bloßen Reception fremder Einwirkungen aber keineswegs ſtehen; vielmehr iſt dieſelbe durch jene in den Stand geſetzt, die recipirten fremden Einwirkungen nun auch ſelbſtthätig zu verarbeiten und als Glieder in die unerſchöpfliche Reihe ihrer eigenen Lebensdarſtellungen zu verweben. Die Paſſivität der Creatur verkündet es laut, daß dieſelbe keine rein aus ihr ſelber wirkende Kraft beſitzt, oder daß ihre Kraft als Lebensäußerung kein actus purus iſt; die Reactivität derſelben liefert dagegen den Beweis, daß jene, obgleich kein unabhängig wirkendes, ſo doch ein wirkliches Lebensprincip iſt, welchem eine relative Selbſtſtändigkeit und demzufolge auch eine unter fremden Einwirkungen zu Stande kommende eigene Wirkſamkeit in keiner Weiſe kann abgeſprochen werden. Die Paſſivität macht die Creatur zu einem beſchränkten Weſen, weil ihr in jener eine Schranke geſetzt iſt, die ſie nicht rein aus und durch ſich ſelber, vielmehr nur mittelſt fremder Einwirkung aufzuheben vermag; durch die Activität offenbart ſich dieſelbe als eine wahrhafte Subſtanz, welche ihr Leben, wenn auch nur mittelſt äußerer Hilfe, dennoch in Wahrheit aus ſich herausſtellt und welche von dem eigenen in ihr ſelber verborgenen Reichthume Zeugniß gibt, wenn ſie zu wirklicher Bethätigung und eigentlichem Leben aufwacht. Vor dieſem factiſchen Eintritte in actives Leben müſſen die ſpäteren Kräfte der Paſſivität und Activität der Creatur als bloße in ihr noch ſchlummernde Anlagen und daher zum Zwecke ihrer eigenen Bethätigung auf fremde Einwirkungen angewieſen gedacht werden, — eine Eigenthümlichkeit der creatürlichen Realprincipien, welche unter dem Namen der Beſchränktheit einzig und allein in der Bedingtheit derſelben, d. h. in dem Umſtande, daß dieſelben durch Gottes Allmacht aus Nichts geſetzt oder in dem eigentlichen Sinne des Wortes geſchaffen ſind, ihre ausreichende Erklärung findet. —

Viertes Kapitel.

Kant's Pneumatologie im Lichte der christlichen Schöpfungslehre.

Vorausgesetzt, daß die in dem vorhergehenden Abschnitte aus der Schöpfungslehre des positiven Christenthums abgeleiteten Ideen richtig sind und sich einem ruhigen, vorurtheilslosen Nachdenken als die nothwendigen Consequenzen jener zu erkennen geben, dürften wir wohl in keiner Weise Bedenken tragen, unsere Verwunderung über den herrlichen Gedanken-Reichthum auszusprechen, welcher in dem einfachen Worte einer Weltschöpfung aus Nichts von Seiten des allmächtigen Gottes verborgen liegt. Denn wird der Begriff, den jener Ausdruck in sich schließt, allseitig und erschöpfend entwickelt, so ist er in der That einer Sonne vergleichbar, welche ihre erhellenden und erwärmenden Strahlen nach allen Regionen des Universums in gleicher Weise verschwenderisch ausstreut. Erleuchtet von dem Lichte jener Creationsidee besitzt der forschende Geist, welcher sich die Vermittelung zwischen Glauben und Wissen, der Wahrheiten des positiven Christenthums mit den Ergebnissen der Wissenschaft zur Aufgabe gestellt, im Voraus schon der Hauptsache nach die Resultate, welche ebenfalls auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung zu erringen das Ziel seines Strebens und die nächste Aufgabe seines Lebens ist. Freilich ist jene Schöpfungsidee noch nicht die Wissenschaft selber; aber sie zeigt doch, ob zwar in weiter Ferne, das Ziel, welchem die letztere entgegensteuert, wenn gleich sie dieselbe der Pflicht und Mühe, den Weg, welcher von der Creatur aus zu jenem erhabenen Ziele hinführt, selber zurückzulegen, nicht entheben kann. Doch hiermit sind ihre

Dienstleistungen noch nicht zu Ende, denn nur allzu wahr in theoretischer wie in praktischer Beziehung ist das Wort des Dichters:

„Es irrt der Mensch, so lang' er strebt[1])."

Und wird die Möglichkeit des Irrthums, welcher der speculative Forscher auf jedem Schritte seiner mühevollen Wanderschaft ausgesetzt ist, zur Wirklichkeit, nun! — dann erweist die richtig verstandene Creationsidee sich auch wieder als der Polarstern am Horizonte der Wissenschaft, welcher ihm mit seinem milden Lichte von oben zur Orientirung und zur Aufsuchung der rechten Bahnen die ausreichende Hilfe bietet.

Leider war dieser Stern noch nicht in den Gesichtskreis unseres Königsberger Philosophen getreten, als er in der uns vorliegenden Schrift einen neuen, den letzten von ihm angestellten Versuch wagte, den Wesens-Unterschied von Geist und Natur (Materie) wissenschaftlich zu begründen. Es darf uns daher auch keineswegs Wunder nehmen, daß ihm die Lösung der schwierigen Probleme nicht vollkommen gelingen wollte und daß sich die Resultate seines Nachdenkens und die Schöpfungslehre des positiven Christenthums nicht friedlich einander begegnen konnten. Im Gegentheil; blicken wir nach den obigen mit Hilfe einer ausgebildeten Erkenntnißtheorie aus der christlichen Creationsidee abgeleiteten Deductionen auf den Begriff zurück, den Kant mit dem Ausdrucke „Geist," wenn derselbe „kein bloßes Hirngespinnst sein und überhaupt noch einen vernünftigen Sinn in sich schließen soll," und ebenso mit dem „der Materie (Natur)" glaubte verbinden zu müssen, so wird es unserer Einsicht nicht entgehen können, daß und in welchen Beziehungen sich dieser wie jener mit den desfallsigen Begriffen des positiven Christenthumes und demzufolge auch mit den von einer christlichen Wissenschaft anzustrebenden Resultaten in einen inneren Widerspruch verwickelt. Wir beschäftigen uns zunächst mit Kant's Auffassung der zum Weltganzen gehörenden Geister.

Vor allem haben wir gesehen, daß Kant dem Ausdrucke „Geist" in der That eine *metaphysische* Bedeutung beilegte, indem er unter denselben ein *wirkliches Realprincip*, eine *wahrhafte und eigentliche Substanz oder Realität* gedacht wissen wollte, und denselben als eine solche auch fortwährend behandelte[2]). Hierin traf der große Mann ohne Zweifel mit der desfallsigen Anschauung des positiven Christenthums zusammen. Denn wie beschaffen ein

---

[1]) Göthe l. c. XI. p. 16.

[2]) cf. p. 24 u. 25 dieser Schrift.

Geist nach christlicher Auffassung sonst auch immer sein mag, jedenfalls wird derselbe durch diese als ein wahrhaftes Wesen bestimmt, als eine in sich subsistirende Realität, welche als eine solche mit keiner bloßen Erscheinung (Kraft oder Zuständlichkeit) und wäre diese selbst eine Erscheinung des absoluten oder göttlichen Wesens auf gleiche Linie darf gestellt werden. Es heißt demnach die christliche Idee des Geistes vollständig negiren, wenn man dem letzteren zu irgend einem Wesen, das nicht er selber ist, ein gleiches Verhältniß anweist, wie ein solches zwischen jeder Substanz und den ihr immanenten Erscheinungen obwaltet. Ist das Wesen, zu welchem der Geist in diese Beziehung gebracht wird, die Natur, so hat man hierdurch den ersteren selber naturalisirt und zu einer bloßen Erscheinung oder Kraft der Natur herabgedrückt. In diesem Sinne redet z. B. Schiller, namentlich in seinen ästhetischen Schriften viel „von dem großen Naturgeiste, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht[1]." Aber die Sprache dieses großen Naturgeistes ist doch eigentlich die ihm selber freilich unbewußte Sprache des Naturwesens, der Naturſubſtanz, da Schiller sich unter dem Geiste nichts anderes vorzustellen vermag als die in der Natur, sofern sie Substanz oder Wesen ist, vorhandenen und nach seiner Auffassung rein aus sich selber wirkenden Kräfte, also bloße Erscheinungen, durch welche dieselbe die üppige Fülle ihrer reichhaltigen Productionen an das Licht des Tages treten läßt[2]). Wird aber nicht sowohl bei der Verhältnißbestimmung von Geist und Natur, als vielmehr bei der von Gott und Geist die Kategorie der Substanz und Erscheinung zur Anwendung gebracht, so hat man hiermit den letzteren sogar vergöttlicht oder verabsolutirt, aber ebenfalls zugleich auch dessen, was allein ihm einen selbstständigen (persönlichen) Werth verleiht, nämlich seines substanzialen Charakters, gänzlich beraubt. Die eine wie die andere Auffassung des in Rede stehenden Gegenstandes wird von dem positiven Christenthume in gleicher Weise als unhaltbar verworfen, da dieses jedem einzelnen Geiste sowohl Gott als der Natur gegenüber eine ſelbſteigene Subſtanz oder eine in ſich ſelber ſubſiſtirende Realität beilegt, durch welche derselbe, ebenso wie Gott über ihm und die Natur neben und unter ihm, befähigt ist,

---

1) cf. l. c. XI. p. 494.

2) Ausführlicheres hierüber findet der Leser in unserem Aufsatze des Saganer Gymnasialprogramms aus dem Jahre 1864 unter dem Titel: „Schiller's metaphysische Anschauung vom Menschen, entwickelt aus seinen ästhetischen Abhandlungen."

ſelber die Quelle und der Schooß einer unendlichen Fülle von eigenen Erſcheinungen und Lebensdarſtellungen zu ſein.

Wie das Chriſtenthum, ſo hatte alſo auch Kant in der uns vorliegenden Schrift dem Geiſte ſeine eigene Subſtanzialität oder Weſenheit bewahrt und die jedem Denker nahe liegende Gefahr, denſelben entweder mit einer Erſcheinung Gottes oder der Natur identiſch zu ſetzen, glücklich vermieden. Nicht ſo glücklich war derſelbe aber, wie uns bereits früher bekannt wurde, in der Beſtimmung der Attribute oder Eigenſchaften, welche er dem Geiſte als einer wahrhaften Subſtanz oder als einem ſolchen Realprincipe glaubte vindiciren zu müſſen. Denn um hierin keine Mißgriffe zu begehen, hätte Kant die Idee der Subſtanz im allgemeinen viel tiefer und richtiger erfaſſen und zugleich die Geneſis derſelben allſeitiger erkennen müſſen, als ihm dieſes überhaupt während ſeines ganzen langen der Wiſſenſchaft geweihten Lebens jemals gelungen iſt.

Unſere frühere Darſtellung hat, wie wir hoffen, den evidenten Beweis geliefert für die Richtigkeit der Behauptung, daß Kant ſeinen Begriff des Geiſtes an der Hand ſeines Begriffes von der Materie (Natur) als des dem Geiſte gegenſätzlichen Weſens gewonnen hat. In dieſem beſtändigen Rückblicke auf die Materie kam derſelbe zunächſt zu der Anſicht, daß von dem Geiſte, ebenſo wie von allen materiellen Elementen, jede Art von Räumlichkeit oder Ausdehnung, ſowie von (äußerer) Geſtalt und Form müſſe negirt werden. Dagegen ſah ſich Kant in dem Bemühen, ungeachtet dieſer theilweiſen Identität von Geiſt und Natur (Materie) dennoch einen wahrhaften Weſens-Unterſchied beider Realprincipien zu begründen, und denſelben ein- für allemal zum Fundamente der Wiſſenſchaft zu machen, durchaus genöthigt, jenem vor allem die Eigenſchaft der Penetrabilität zu vindiciren, d. h. die Möglichkeit einer gegenſeitigen Durchdringung von Geiſt und Materie zu behaupten und in Folge deſſen den Satz aufzuſtellen, daß „der Geiſt auch in einem von Materie erfüllten Raume noch gegenwärtig ſein könne[1]." Allein in dieſen Angaben treffen wir auf Beſtimmungen des Geiſtes von Seiten unſeres Philoſophen, welche zwar, wie es ſcheint, in einem directen Gegenſatze zu dem chriſtlichen Begriffe des Geiſtes nicht ſtehen, indirect denſelben aber ohne allen Zweifel aufheben und daher auch von dieſem ſelber als unrichtige Beſtimmungen verworfen werden. Denn erblickt das Chriſtenthum, was gar nicht fraglich iſt, in jedem Geiſte ein wahrhaftes und eigentliches Realprincip,

[1]) l. c. p. 38.

in Wechselwirkung trete, so hielt er hierbei doch mit aller Entschiedenheit zugleich auch den anderen Gedanken fest, daß die Repulsion jener Elemente eine solche sei, welche die Durchdringung derselben von Seiten fremder in sie eingehender Einwirkungen ganz und gar verhindere. Hier gab es nach Kant's Ansicht nur eine doppelte Möglichkeit. Ist die auf ein Körper-Element von außen stattfindende Einwirkung stärker als daß die jenem immanente Kraft der Repulsion derselben Widerstand leisten könnte, so wird jenes in diesem Wechselrapporte unterliegen und dem einwirkenden Elemente das Schlachtfeld räumen müssen. Verhält es sich aber rücksichtlich des jedem der beiden Elemente zu Gebote stehenden Maßes an Kraft umgekehrt und ist daher das repulsiv thätige Element in dieser Beziehung das bevorzugte, so wird dieses sich auch als Sieger behaupten und den fremden Angriff wegen seiner Macht- und Kraftlosigkeit ohne weiteres von sich abwehren. Welcher der beiden Fälle bei dem Conflicte der zahllosen Körper-Elemente aber auch jedesmal wirklich sein möge, — durchdringen können sich die einzelnen Elemente nicht, weder als solche noch in ihren Wirkungen, da jedes an dem anderen eine Schranke besitzt, die es nach Kant'scher Darstellung zu durchbrechen ganz und gar außer Stande ist.

Nun fiel, wie wir ebenfalls bereits hervorgehoben haben, die Begriffsbestimmung des Geistes bei Kant von vornherein wenigstens insofern mit der der materiellen Elemente in Eins zusammen, als er in beiden einfache, d. h. schlechthin ganzheitliche und untheilbare Realprincipien erblickte, welche ihm nach dieser Seite ihres Wesens hin keinen Unterschied gegen einander zu erkennen gaben. Wollte derselbe ungeachtet dieses Umstandes den Wesens-Dualismus von Geist und Materie (Natur) als das unverrückbare Fundament aller ächten Wissenschaft dennoch aufrecht erhalten, so blieb ihm auf dem Standpunkte, auf den er sich nun einmal gestellt hatte, auch keine andere Wahl, als denselben nicht sowohl in das Wesen als solches, sondern vielmehr in die Verschiedenheit der dem Geiste und den Körper-Elementen vindicirten Kräfte hineinzulegen. Und da gerade die eigenthümliche Beschaffenheit der den Körper-Elementen wesentlichen Repulsion es war, in welcher Kant die Undurchdringlichkeit jener begründet glaubte, so war es auch nur consequent, daß die letztere Eigenschaft dem Geiste als Realprincipe abgesprochen wurde, seit dem Augenblicke, in welchem er die geistige Kraft nicht mehr als eine Qualität von Passivität und Reactivität, sondern als reine, d. h. bloß aus sich selber wirkende Activität oder als actus purus bestimmte.

Doch die Art und Weise, in welcher sich die Auffassung des Geistes als eines penetrabelen Wesens bei dem großen Philosophen zur Geltung

brachte, kann keine Garantie bieten, daß dieselbe auch richtig sei und unsere Anerkennung verdiene. Vielmehr steht selbst das positive Christenthum indirect wenigstens wieder dafür ein, daß nur der dem Kant'schen gerade entgegengesetzte Weg metaphysischer Forschung in dieser Beziehung zum Ziele und zur Ermittelung der wahren und eigentlichen Qualität geistiger Wesen führen könne.

Auf dem Boden des anthropologischen Dualismus, welchen das Christenthum als göttliche Offenbarungswahrheit verkündet, kann man sich der Ueberzeugung nicht verschließen, daß nur der Geist (die Seele) des Menschen es sei, welcher zu selbstbewußtem Leben vordringt, wohingegen die mit demselben zur persönlichen (hypostatischen) Einheit verbundene Leiblichkeit als Individualität des Naturlebens sich über den Kreis sinnlicher Vorstellungen zu erheben außer Stande ist. Der Geist als der vernünftige (selbstbewußte) Factor im Menschen ist also auch der eigentliche Metaphysiker, d. h. derjenige, welcher die mannichfaltigen sich ihm darbietenden Erscheinungen auf die ihnen zu Grunde liegenden und dieselben bewirkenden Realprincipien zurückzuführen, jene aus diesen zu erklären und beide aus dem letzten und höchsten Realprincipe, aus Gott, zu begreifen sucht. Allein wie sich der Geist nicht zum Wissen um ein anderes neben ihm bestehendes Wesen erhebt, bevor er sich selber im Gedanken gewonnen hat, so auch kann derselbe zur wissenschaftlichen Erkenntniß der anderen mit und neben ihm vorhandenen und von ihm qualitativ verschiedenen Realprincipien (nämlich Gottes und der Natur) nicht vordringen, wenn es ihm zuvor nicht gelungen ist, sich selber in der Qualität seines Wesens richtig zu bestimmen. Mit anderen Worten: wie das Selbstbewußtsein die conditio sine qua non des Bewußtseins um alles Andere ist, so auch ist die wissenschaftliche Ergründung seiner selbst von Seiten des Geistes die unerläßliche Bedingung für die ebenso richtige als allseitige Erkenntniß eines jeden anderen demselben coexistenten Wesens. Hätte demnach Kant bei der Begriffsbestimmung des Geistes die vom Christenthume nicht undeutlich vorgezeichnete Bahn wissenschaftlicher Forschung betreten wollen, so hätte er nicht die Fußsteige einschlagen dürfen, auf denen wir ihn haben wandeln sehen. Statt den Begriff des Geistes aus dem der Materie (Natur) abzuleiten und jenen an diesem zu rectificiren, würde es sich der große Denker in diesem Falle umgekehrt vor allem zur Aufgabe gemacht haben, die in jedem Geiste unwillkürlich eintretende Erkenntniß seiner selbst oder den Ichgedanken in seinen einzelnen Momenten zu zergliedern, um hierdurch der eigentlichen und wahren Beschaffenheit des eigenen Geistes im Gedanken habhaft zu werden. Und mit diesem Zauberstabe ausgerüstet würde ihm ohne Zweifel auch

die Begriffsbestimmung der Materie (Natur) besser gelungen sein, als dieses ohne jenen möglich war. Doch — damit haben wir es an dieser Stelle noch nicht zu thun; das Einzige vielmehr, um welches sich hier unsere Untersuchung bewegt, liegt in der Frage eingeschlossen, ob Kant unter dieser Voraussetzung den Geist als ein penetrabeles Wesen in der von ihm angezeigten Bedeutung consequenter Weise hätte behandeln können. Wir wollen sehen.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß bei der Wechselwirkung des Geistes mit anderen ihm coexistenten Wesen nicht diese letzteren als solche, sondern nur die Wirkungen oder Thätigkeiten derselben in jenen einzugehen vermögen. Die von außen kommende Wirkung oder Thätigkeit (Bewegung) findet nämlich in ihrer Richtung auf den Geist an diesem ein Hinderniß zur Fortsetzung ihres Weges und wird durch denselben bei ihrem Zusammentreffen mit ihm, so zu sagen, zur Ruhe und zum Stillstande gebracht. Hierdurch wird dieselbe in Beziehung auf den Geist zu einer eigentlichen Einwirkung, d. h. sie prägt sich im Geiste gleichsam ab und versetzt denselben in eine bestimmte Zuständlichkeit, welche dem Geiste als einem Realprincipe oder als einer Substanz inhärirt und von demselben nach dieser Richtung, wenn auch nicht zu scheiden (trennen), so doch wegen ihres bloß formalen Charakters sorgfältig zu unterscheiden ist. Erhebt sich nun der Geist zur unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung der ihm auf die besagte Weise immanent gewordenen formalen Zuständlichkeit und bezieht derselbe dann auch noch diese Anschauung oder Wahrnehmung auf sich als das dieselbe effectuirende Realprincip, so hat dieser doppelte Vorgang im Geiste jedesmal, so oft er auch wiederholt werden mag, nothwendig eine doppelte Folge. Es besteht dieselbe in nichts anderem als in dem doppelten Wissen des Geistes zum sich, sofern er Substanz oder Wesen ist, und um die ihm selber immanent gewordene (formale) Zuständlichkeit oder Erscheinung, welch' letzteres ihm dann durch Beziehung desselben auf die die Zuständlichkeit des Geistes mittelst Einwirkung veranlassende Ursache das Wissen um äußere Gegenstände, welche als solche nicht er selber sind, wieder vermittelt. Und hier erheischt nun vor allem die Frage ihre Erledigung, als was sich der Geist in diesem Processe seines Bewußtseins jedesmal erfasse. Offenbar als ein Etwas, welches zu durchdringen die fremde von außen an dasselbe herantretende Wirkung nicht im Stande ist. Hätte die fremde Wirkung statt in den Geist einzudringen, denselben in Wirklichkeit durchdrungen (penetrirt), so würde nicht zugleich auch gedacht werden können, daß sie sich in demselben als Einwirkung angesetzt habe und als formale Zuständlichkeit desselben in ihm selber wäre haften

geblieben. In diesem Falle würde aber der Geist weder befähigt sein, zum Wissen um sich oder zum Ichgedanken, noch zum Wissen um andere mit ihm in Wechselrapport stehende Gegenstände vorzudringen, da sich uns ja als unerläßliche Bedingung für dieses doppelte Wissen die Reception fremder Einwirkungen deutlich genug erwiesen hat. Muß aber eine jede fremde Wirkung (Thätigkeit), die an den Geist anschlägt, in denselben zwar hineindringen, ohne daß dieselbe zugleich auch die Kraft und Macht besitzt, jenen zu durchdringen oder durch denselben hindurchzugehen, so kann das Letztere noch viel weniger zugelassen werden, wenn nicht mehr von bloßen Wirkungen, sondern von eigentlichen Wesen (Substanzen) oder Realprincipien die Rede ist. Wie wäre das Durchdringen (Penetration) des Geistes von Seiten eines fremden Realprincips (z. B. der Natursubstanz) auch anders denkbar, als dadurch, daß man den Geist, sofern er selber Substanz ist, bei dem Andringen jener auseinandergehen und in Theile sich auflösen ließe, um dadurch jener fremden Substanz einen Durchgang durch sein eigenes Wesen zu eröffnen? Es muß daher die Kant'sche Vorstellung einer Penetrabilität des Geistes von Seiten der Materie oder der Natursubstanz — denn beide Ausdrücke sind bei Kant ganz und gar identisch — so gewiß und so lange als eine unrichtige und verkehrte bei Seite gelegt werden, als wir in dem Geiste ungeachtet seiner qualitativen Verschiedenheit von all' und jedem Naturproducte dennoch eine wahrhafte und eigentliche Substanz oder Wesenheit finden und anerkennen. Aber nicht weniger erweist sich uns hier auch umgekehrt die Penetrabilität der Natursubstanz von Seiten des Geistes, welche von unserem Philosophen ebenfalls behauptet wird, als eine Unmöglichkeit. Denn erfaßt sich der Geist jedesmal, so oft die Sonne des Selbstbewußtseins in ihm aufleuchtet, als ein reales Etwas, welches dem Durchdringen jeder fremden Realität in sich selber eine unübersteigliche Schranke entgegenstellt, nun, — so muß derselbe diesen Gedanken der Undurchdringlichkeit wenn auch in einer nach der Qualität der fremden Substanz zu modificirenden Weise so gewiß bei jedem anderen Realprincipe ebenfalls zur Geltung bringen, als er in jenem eine der sogenannten Kategorien oder Stamm- und Wurzelgedanken besitzt, die der Substanzialitätsidee als solcher durchaus wesentlich sind und daher auch von jeder Substanz ohne weiteres müssen prädicirt werden. Die Kategorien sammt und sonders sind nämlich in Wahrheit nichts anderes als die einzelnen Momente, durch welche der Ichgedanke als der primitive an ihm selber gewonnene Substanzialitätsgedanke des Geistes constituirt wird. Gelingt es dem Geiste durch eine sorgfältig ausgearbeitete Erkenntnißtheorie alle an

ihm selber zu gewinnenden Kategorien nach ihrem organischen Zusammenhange von einander abzuleiten und zur Darstellung zu bringen, so besitzt er an denselben in der That den Talisman, mit welchem er alles Sein (alle und jede Realität) und Leben zu beschwören vermag, damit es ihm endlich einmal die Frage nach seiner wahren und eigentlichen Beschaffenheit beantworte und hierdurch den ihm eingepflanzten Durst nach allseitiger und gründlicher Erkenntniß des Universums und seines allmächtigen Schöpfers für ewige Zeiten befriedige. Dürfte daher aus unseren Erörterungen hervorleuchten, daß sich der Geist wirklich als ein undurchdringliches (impenetrabeles) Wesen erfaßt, wenn er mittelst Beziehung oder Reduction der ihm selber immanent gewordenen formalen Erscheinungen (Zuständlichkeiten) auf sich als das jenen unterliegende Realprincip zum Selbstbewußtsein vorschreitet, so kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß er die Natur (Materie) als ein mit der gleichen Eigenschaft der Impenetrabilität geschmücktes Wesen zu denken genöthigt ist, wofern sich ihm in dieser ebenfalls eine wahrhafte, wenn auch eine zu ihm selber in qualitativer Verschiedenheit stehende Substanz zu erkennen gibt. Freilich werden, was hier keineswegs übersehen werden darf, die Impenetrabilität des Geistes und die der Natur von einander ebenso verschieden sein, als die Principe (Substanzen) dies sind, welche dieselben als Eigenschaften in sich tragen. Der Grund hiervon liegt darin, weil die Eigenschaften als Offenbarungen eines Realprincips der Qualität dieses letzteren nur entsprechend, keineswegs aber auch widersprechend sein können. Und fragen wir nach dem besonderen Momente in der qualitativen Beschaffenheit der Naturſubstanz, mit Rücksicht auf welches die Modification der dieser ebenfalls zukommenden Eigenschaft der Impenetrabilität müsse vorgenommen werden, so wird dasselbe kein anderes sein können, als die substanziale Getheiltheit, in welche das Naturprincip, wie wir sehen werden, bei seiner Differenzirung oder Aufweckung in actives Leben eingegangen, um durch diesen Vorgang zugleich als monadische Einheit für ewige Zeiten unterzugehen. In Folge dieser substanzialen Theilung oder Entzweiung des ursprünglich, d. i. vor seiner Differenzirung allerdings ebenfalls in monadischer Einheit existirenden Naturprincips ist in dem letzteren nicht bloß die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit vorhanden, daß jeder Theil oder jede Individualität desselben, welche mit einer anderen Individualität des Naturlebens oder auch mit einer anderen Substanz in Wechselwirkung tritt, deren Einwirkung auf jene stärker und mächtiger ist, als daß dieselbe bei diesem Zusammentreffen sich in ihrer Individualität unverändert erhalten könnte, — es ist, sage ich, die Nothwendigkeit

vorhanden, daß eine jede solche Individualität in dem angegebenen Falle sich in Theile auflöse, wodurch sie der anderen Substanz ein Durchdringen ihrer selbst möglich macht. Man wird hieraus leicht erkennen, daß nach dieser Auffassung die Naturſubstanz als solche ebenfalls undurchdringlich (impenetrabel) ist und bleibt, und daß die scheinbare Penetrabilität derselben einzig und allein in der unendlichen Mannichfaltigkeit der verschiedenen Verbindungen und Auflösungen (Verdichtungen und Verdünnungen) begründet ist, welche zwischen den einzelnen Theilen oder Besonderungen der einen allgemeinen Naturſubstanz in ununterbrochenem Wechsel vor sich gehen.

In dem Umstande, daß Kant den Begriff des Geistes an dem der Materie und ihrer Elemente, nicht aber umgekehrt diesen an jenem zu gewinnen und festzustellen suchte, haben wir also die Ursache, warum derselbe dem Geiste in seinem Verhältnisse zur Naturſubstanz oder zu den körperlichen Elementen die Möglichkeit einer gegenseitigen Penetrabilität vindicirte. Wir können, gestützt einerseits auf die Ergebnisse einer gründlichen Erkenntnißtheorie und andererseits auf die Fingerzeige, welche uns die Schöpfungsidee des positiven Christenthums an die Hand gibt, mit diesem Resultate der Kant'schen Geistesphilosophie nicht einverstanden sein; vielmehr sind wir der Ueberzeugung, daß Kant selber eine Penetrabilität des Geistes als einer wahrhaften Substanz und Wesenheit keineswegs würde behauptet haben, wofern er sich von einer sorgfältigen Reflexion über den Inhalt und die Bedeutung der christlichen Schöpfungslehre den Weg für seine metaphysische Forschung hätte zeigen lassen. Denn in diesem Falle hätte es dem unvergleichlich scharfsinnigen Manne unmöglich entgehen können, daß, da nach Weisung jener Lehre im Menschen der Geist es ist, welcher philosophirt, dieser der Ausmittelung seines eigenen Wesens und dessen Beschaffenheit nicht *einen fertigen Begriff von der Materie und ihren Elementen* zu Grunde legen dürfe. Im Gegentheil würde derselbe unter jener Voraussetzung erkannt haben, daß dem Geiste durch die Philosophie vor allem die Aufgabe gestellt sei, in seinen metaphysischen Forschungen *mit sich selber* und zwar *mit der Reconstruction seines eigenen Bewußtseins* anzufangen, um sich zunächst zu einer gründlichen Selbsterkenntniß zu verhelfen und sich hierdurch zugleich in die Lage zu setzen, nun auch die Natur als das dem Geiste gegensätzliche Schöpfungsgebiet in ihrer wahren Beschaffenheit zu erfassen. Denn wie man auch immer über die bis jetzt gewonnene Erkenntniß der Natur und ihres wundervollen Lebens urtheilen mag, die Möglichkeit, daß es der Wissenschaft auf ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte doch einmal gelingen werde, auch diesen

Proteus zu entlarven und denſelben in ſeiner wahren Geſtalt aufzuzeigen, wird man füglich nicht in Abrede ſtellen können. Zwar ſind wir keineswegs Willens denjenigen Unrecht zu geben, die da behaupten, daß ſich die Geheimniſſe der Natur vor dem Blicke des bloß empiriſchen oder exacten Naturforſchers nie und nimmer vollkommen entſchleiern werden nach dem bekannten Göthe'ſchen Ausſpruche:

„Ihr Inſtrumente freilich ſpottet mein,
Mit Rad und Kämmen, Walz' und Bügel.
Ich ſtand am Thor, ihr ſolltet Schlüſſel ſein;
Zwar euer Bart iſt kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel.
Geheimnißvoll am lichten Tag
Läßt ſich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was ſie deinem Geiſt nicht offenbaren mag,
Das zwingſt du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben [1])."

Aber ſo gerne wir auch dieſem Urtheile des großen Dichters unſeren ungetheilten Beifall zollen, und mit ihm der Ueberzeugung leben, daß es dem empiriſchen Naturforſcher als ſolchem niemals gelingen könne, durch die Schale der ſeinem Auge erſcheinenden Thatſachen hindurchzudringen, um den hinter denſelben verborgenen Kern, d. h. das jene Thatſachen verurſachende Weſen der Natur in ſeiner wahren Beſchaffenheit zu erfaſſen; — dennoch können wir andererſeits nicht umhin zu bekennen, daß es dem denkenden Geiſte möglich ſei, auch dieſe letzte und höchſte Stufe der Naturerkenntniß zu erſteigen, und von dieſer Höhe aus das Verhältniß derſelben ſowohl in Beziehung auf Gott als auch auf die übrigen mit und neben der Natur vorhandenen Factoren des Univerſums in aller Beſtimmtheit zu eruiren. Freilich wird der Schlüſſel zum Eingange in das Innere der Natur dem denkenden Geiſte nicht von der Naturwiſſenſchaft als ſolcher, wohl aber von einer anderen, nämlich der Geiſteswiſſenſchaft eingehändigt und zwar in dem Augenblicke, wo es dem Urheber all' und jeder Wiſſenſchaft, dem Denkgeiſte des Menſchen endlich einmal gelingen mag, ſein eigenes Weſen richtig und allſeitig zu erkennen und hiermit ſich der einzelnen Momente zu verſichern, durch welche das Leben und Weſen eines jeden Geiſtes im Unterſchiede zu allen anderen Weſen conſtituirt wird. Leider hat unſer Königsberger Philoſoph dieſen Schlüſſel — wenigſtens bis zu dem Jahre, in welchem die von uns kritiſirte Schrift das Licht der Welt erblickte, und auch ſpäter — niemals gefunden, eine Behauptung, welche, wie gezeigt, ſowohl durch die dem Geiſte vindicirte Penetrabilität als auch durch die demſelben

[1]) Göthe's ſämmtl. Werke, XI. p. 30.

beigelegte rein aus ihm selber wirkende Kraftthätigkeit, zu deren Besprechung wir im Nachfolgenden übergehen, vollkommen bestätigt wird.

Aus der kritischen Umschau, welche wir bis jetzt rücksichtlich des von Kant aufgestellten Begriffes der zum Weltganzen gehörenden oder, w. d. i., der geschaffenen Geister gehalten haben, dürfte klar genug hervorleuchten, daß derselbe einen jeden von diesen zwar als ein wirkliches und eigentliches Wesen oder Realprincip will festgehalten wissen, während er ihnen andererseits aber auch Eigenschaften zuspricht, durch welche ihr substanzialer Charakter von Grund aus wieder zerstört und aufgehoben wird. Jene Thatsache erklärt sich aus der unserem Philosophen wenigstens bis zum Jahre 1766 immanenten Ueberzeugung, daß es in dem geschaffenen Universum zwei von einander qualitativ verschiedene Realprincipien, Geist und Natur, gebe und daß demnach auch der Wesens-Dualismus der geschaffenen (und im Menschen zur persönlichen oder hypostatischen Einheit verbundenen) Substanzen das unverrückbare Fundament aller ächten Wissenschaft bleiben müsse. Es ist daher höchst einseitig und nur aus den Banden erklärlich, mit welchen sich Rosenkranz eingestandenermaßen an den Hegel'schen Monismus gefesselt fühlt, wenn derselbe in der Vorrede zum zweiten Theile der von ihm und Schubert besorgten Ausgabe der Kant'schen Werke rücksichtlich der Kritik der reinen Vernunft den Ausspruch thut, daß „Kant in derselben immer wieder auf die Grundfrage nach der Einheit des Seins und Denkens, des Realen und Idealen, des Objectiven und Subjectiven, d. i. auf die Frage nach der Einheit (Identität) von Geist und Natur zurückkomme [1])." Zwar wollen wir der Richtigkeit dieser Behauptung keineswegs zu nahe treten; aber Rosenkranz hätte hinzusetzen sollen, daß dieser in der Vernunftkritik zu Tage kommende Monismus von Geist und Natur nicht *immer* die Ansicht des Königsberger Philosophen gewesen sei, daß sich vielmehr in einzelnen der der Vernunftkritik vorhergehenden Schriften desselben auch die gegentheilige Auffassung eines Wesens-Dualismus ausgesprochen finde und daß demnach jener spätere Monismus nur die Folge sein könne *aus der verfehlten Art und Weise*, wie Kant die beiden geschaffenen Realprincipien, Geist und Natur, ursprünglich gegeneinander bestimmt habe. Durch eine solche Bemerkung würde sich der sonst verdienstvolle Herausgeber der Kant'schen Schriften ein neues Verdienst erworben haben um Feststellung eines richtigen Urtheils über den Entwickelungsgang, welchen Kant in seinen philosophischen Forschungen durchlaufen sei, wohingegen die von Rosenkranz gewählte Form des Ausdrucks

1) Kant's sämmtl. Werke. II. p. V.

dem (unkundigen) Leser den Gedanken aufdrängt, als ob Kant immer im Dienste der Wesens-Einheit von Geist und Natur gestanden habe und als ob es anders von einem so eminent begabten Kopfe, wie Kant unstreitig einer gewesen, auch gar nicht erwartet werden könne. Freilich haben wir mit diesem Ansinnen von Rosenkranz wohl viel zu viel verlangt, da man ja seit Jahren hat erfahren können, daß derselbe den Monismus von Geist und Natur überall sehr leicht herausfindet, wohingegen er für Thatsachen, die dem Wesens-Dualismus der creatürlichen Realprincipien das Wort reden, auch nicht ein halbes Auge mehr zu besitzen scheint. Hat nun aber Kant in den beiden ersten Decennien seiner schriftstellerischen Thätigkeit (von 1747—1766), wie diese Schrift zur Genüge beweisen dürfte, in Wahrheit und Wirklichkeit dem Wesens-Dualismus von Geist und Natur gehuldigt und ist derselbe erst später zur Statuirung der Wesens-Einheit jener Realprincipien übergegangen, nun, — so wird man auch nicht mehr an der Frage vorbei können, worein denn die Ursachen zu setzen seien, welche diese totale Umänderung in den Kant'schen Anschauungen bewirkt haben. Wir glauben dieselben in dem Umstande zu finden, daß einem Kant selbst zu der Zeit, wo ihm die Behauptung einer qualitativen Verschiedenheit von Geist und Natur als Realprincipien noch Kopf- und Herzensangelegenheit war[1]), dennoch der Substanzialitätsidee keineswegs auf den Grund gesehen und dieselbe weder in ihrer Genesis noch in ihrer Beschaffenheit richtig und erschöpfend erkannt hat. Hierdurch trat zuerst der Uebelstand ein, daß Kant dem creatürlichen Geiste, wie wir dargethan haben, Eigenschaften vindicirte, welche ihn als Realprincip eigentlich undenkbar machten und welche über kurz oder lang eine Identificirung desselben mit der Natur dem Wesen nach herbeiführen mußten; hierdurch kam es aber auch andererseits, daß derselbe Geist sogar mit einer solchen Kraftthätigkeit versehen dargestellt wurde, welche die vom Christenthume behauptete Entstehung desselben mittelst Creation von Seiten des allmächtigen Gottes negirte und einen consequenten Denker nöthigte, denselben als ein mit dem göttlichen oder absoluten identisches Wesen zu behandeln.

Die früher angestellte Betrachtung der christlichen Schöpfungslehre hat uns die Thatsache zur Gewißheit gebracht, daß jede Creatur, wenn sie in der streng metaphysischen Bedeutung des Wortes und nicht in einem bloß tropischen oder metaphorischen Sinne diesen Namen verdienen soll[2]), primitive als ein noch ganz und gar unentwickeltes, ob

---

1) cf. p. 33 u. 34 dieser Schrift.

2) In dem eigentlich metaphysischen Sinne findet der Ausdruck „schaffen"

zwar als ein entwickelungsfähiges und demzufolge auch als ein schlechthin inactives oder lebloſes Realprincip gedacht werden muß. Denn eine jede wirkliche Entwickelung oder Bethätigung eines Princips hat das Princip ſelber als die in jener ſich offenbarende Subſtanz oder Realität zur nothwendigen Vorausſetzung. Gewinnen demnach im Momente der Weltwerdung zufolge der Schöpfungslehre des poſitiven Chriſtenthums nicht ſchon vorher exiſtirende Weſen (Subſtanzen) neue Formen oder Geſtalten, ſondern kommen vielmehr in denſelben Weſen oder Realprincipien zur Exiſtenz, die vor der Weltwerdung noch nichts Reales und noch nichts Weſenhaftes, ſondern nur formale Gedanken in der Intelligenz Gottes waren, — nun, ſo kann der Moment, in welchem die Weltweſen mittelſt Creation entſtehen, mit demjenigen, in welchem dieſelben in die Entwickelung treten und damit zu wirklichem Leben übergehen, auch um ſo weniger der Zeit nach ſchlechthin zuſammenfallen, als ja jene Principien erſt exiſtiren müſſen, bevor von einer Bethätigung oder Kraftentweiſung derſelben irgend eine vernünftige Rede ſein kann. Eine jede Creatur iſt alſo primitive, d. h. als Setzung Gottes ein bloß potenziales oder ein ſolches Princip, dem es unter gewiſſen Bedingungen zwar möglich wird, ſich zu wirklicher Kraftthätigkeit zu erheben, ohne daß ſich daſſelbe aber auch ſchon vom erſten Augenblicke ſeiner Exiſtenz an in einer wirklichen Bethätigung ſeiner Kräfte befinden könnte. Und welches

---

nur auf den Willensact Anwendung, mittelſt deſſen Gott die Welt in's Daſein gerufen. Dieſer göttliche Willensact ſetzte die Weltſubſtanzen aus Nichts, d. h. Gott machte durch denſelben ſeine an und für ſich bloß formale (nicht-ſubſtanziale) Weltidee zu wirklichen Weltweſen, eine Art der Setzung von Subſtanzen, die nirgendwo anders als eben nur in der Weltwerdung gefunden wird. Daher iſt der Satz, daß Gott der Schöpfer der Welt und die Welt das Geſchöpf Gottes ſei, von wahrhaft metaphyſiſchem Gehalte. Anders aber ſtellt ſich die Sache, wenn der Begriff des Schaffens z. B. von der bildneriſchen Thätigkeit des Künſtlers oder auch von der allgemeinen Natur, ſofern dieſelbe die einzelnen Naturproducte ebenfalls aus ſich herausſetzt, prädicirt wird. Es iſt leicht erſichtlich, daß in den beiden zuletzt angeführten Fällen niemals eine Neuſetzung von vorher noch nicht vorhandenen Subſtanzen oder eine eigentliche Effectuirung derſelben aus Nichts ſtattfindet. Vielmehr bringen der Künſtler ſowohl als die Natur ſchon exiſtirende Weſen (Stoffe) jedesmal nur in neue Formen, reſpective in neue Verbindungen, wenn jener aus dem rohen Steine ſein Bild hervorzaubert und dieſe auf der Oberfläche unſeres Planeten Jahr aus Jahr ein die reichhaltigſte Fülle der herrlichſten und bewunderungswürdigſten Producte erſcheinen läßt. Hier kann daher das Wort „ſchaffen" auch nur in einem ſehr uneigentlichen Sinne verſtanden werden, welcher mit der göttlichen Schöpferthätigkeit nichts als eben nur den Begriff des „Machens" oder „Hervorbringens" gemeinſam hat.

sind nun die Bedingungen, unter denen diese Veränderung mit den creatürlichen Realprincipien vor sich geht? Wir haben bereits erfahren, daß hierzu nichts anderes als eine die Creatur differenzirende oder, w. d. i., eine die in dieser ursprünglich zwar schon vorhandenen, aber noch schlummernden oder, so zu sagen, noch gebundenen Kräfte aufweckende fremde Einwirkung oder Thätigkeit erfordert wird, welch' letztere naturgemäß nur von einem solchen Wesen oder Realprincipe ausgehen kann, das selber sich bereits in dem factischen Besitze und in der Ausübung der ihm immanenten Kräfte befindet. Es bedarf hier für den denkenden Leser keiner weiteren Ausführung, daß diejenige Creatur, welche als die erste unter allen zu activem Leben erwacht sein mag, diesen ihren Uebertritt aus der Indifferenz zur Differenz ebenfalls der gnädigen Einwirkung und dem Einflusse desjenigen verdankt, der sie zuvor durch das Wort seiner Allmacht aus ihrer Formalität als Gedanke Gottes zu einer wahrhaften Substanz und Realität verwirklicht hat. Dagegen läßt sich gut und ohne Beeinträchtigung der christlichen Schöpfungslehre der Gedanke festhalten, daß Gott der von ihm selber aus ihrem Schlummer und ihrer Unlebendigkeit schon erweckten Creatur dasselbe Geschäft für die ihr wesensgleichen Mitcreaturen übertragen habe. Doch wie dem auch sein mag, die eine Hauptsache, auf welche hier alles ankommt, besteht darin, daß nach Weisung der christlichen Schöpfungslehre bei jeder Creatur der Schöpfungsact von dem Differenzirungsacte wohl zu unterscheiden ist, und daß vor dem letzteren sich eine jede Creatur nothwendig in einem Zustande befindet, in welchem die in ihr schlummernden Kräfte als bloße Anlagen so gebunden erscheinen, daß dieselbe rein aus sich selber diese Gebundenheit zu lösen schlechterdings außer Stande ist [1]).

---

[1]) Die Frage nach der Länge oder Kürze der Zeitdauer, während welcher die im Weltanfange geschaffenen Creaturen, nämlich das Reich der reinen Geister (Engel) und der Natur, in jenem Zustande völliger Indifferenz oder totaler Inactivität mögen verharrt haben, ist hier von untergeordneter Bedeutung und von gar keinem metaphysischen Interesse. Uebrigens läßt sich nicht absehen, warum rücksichtlich der beiden genannten (antithetischen) Weltfactoren der Differenzirungsact dem Schöpfungsacte derselben nicht sollte auf dem Fuße nachgefolgt sein. Denn die Thatsache, daß der ebenfalls als unmittelbare Schöpfung Gottes sich erweisende Geist eines jeden Menschen verhältnißmäßig erst spät, etwa gegen Ende des ersten oder im Laufe des zweiten Jahres des Kindes zu activem Leben erweckt wird, darf um so weniger gegen obige Annahme in die Wagschale fallen, als dieser ja in Folge der Idee Gottes vom Menschen als einem Vereinwesen von Geist und Natur (Seele und Leib) für diesen Vorgang auf eine gewisse Reife und Entfaltung der mit ihm verbundenen Leiblichkeit nothwendig angewiesen erscheint.

Blicken wir nun aber nach der Kenntnißnahme dieſer in der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums unzweifelhaft begründeten Wahrheiten auf die Beſchaffenheit zurück, welche Kant der nach ſeiner Meinung dem creatürlichen Geiſte immanenten Kraft glaubte vindiciren zu müſſen, ſo erinnern wir uns, daß derſelbe dieſe letztere mit reiner Activität oder mit reinem, d. h. ganz und gar unabhängigem Wirken des Geiſtes aus ſich ſelbſt identiſch ſetzte. Die immateriellen Weſen, zu welchen die geſchaffenen Geiſter gehören, ſind nämlich, wie wir bereits geſehen haben, ſammt und ſonders „ſelbſtthätige Principien," welche als ſolche „den Grund des Lebens in dem Weltganzen enthalten, und die um deßwillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt, und überdies den todten Stoff der Natur rege machen[1])." Während daher „das weſentliche Merkmal der Materie in der Erfüllung des Raumes durch eine nothwendige Kraft beſteht, die durch äußere Gegenwirkung beſchränkt iſt," werden hingegen die immateriellen Weſen rückſichtlich ihrer Kraftäußerung als ganz und gar unbeſchränkte oder als ſolche dargeſtellt, die „ſelbſt thätig und aus ihrer inneren Kraft wirkſam den Grund des Lebens enthalten[2])," weßhalb dieſe letzteren denn auch von Kant wiederholt-kurzweg mit dem Ausdrucke „thätiger Naturen oder Weſen[3])" bezeichnet werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Beſchränktheit oder, w. d. i., die Angewieſenheit der Creatur auf fremde Einwirkungen für die erſte factiſche Bethätigung der in ihr ſchlummernden Kräfte (Anlagen) in der Bedingtheit derſelben, d. h. in dem Umſtande ihre Urſache hat, weil dieſelbe ihrer Subſtanz oder Weſenheit nach aus Nichts gemacht oder im eigentlichen Sinne geſchaffen iſt. Während aber die Bedingtheit der Subſtanz, des Weſens oder die Geſetztheit deſſelben aus Nichts Grund und Urſache iſt, daß ſich dieſes ſo entſtandene Weſen als ein beſchränktes, für ſein eigenes Wirken von fremder Einwirkung abhängiges darſtellt, verhält ſich die Sache dagegen für die von der Ergründung der Creatur ausgehende Erkenntniß des Philoſophen gerade umgekehrt. Zwar haben wir auf dem dogmatiſchen Wege einer genauen und allſeitig entwickelten

---

[1]) l. c. p. 48 u. 49.
[2]) l. c. p. 45. Anm.
[3]) l. c. p. 50.

Begriffsbestimmung der christlichen Schöpfungslehre die in der Weltwerdung verwirklichten Realprincipien zunächst und vor allem ebenfalls als bedingte, d. h. lediglich durch den allmächtigen Willen Gottes gesetzte Wesen gefunden, — eine Beschaffenheit derselben, aus der sich uns dann erst in zweiter Linie die Beschränktheit als eine nothwendige Consequenz von jener ergeben hat. In dieser Argumentation von oben herab, d. h. von Gott aus, welche man füglich als synthetische Erkenntnißmethode bezeichnen könnte, mußten sich natürlich die beiden Momente der Bedingtheit und Beschränktheit der Creatur in der hier angegebenen Reihenfolge vor dem Auge unseres Geistes enthüllen, weil ja der unmittelbare Grund für die Bedingtheit derselben, d. h. dafür, daß die Creatur überhaupt ein Wesen, eine Substanz ist, da sie doch vor ihrer Realisirung durch Gott noch nichts Substanzielles und Wesenhaftes gewesen, in Gott selbst, nämlich in den jene realisirenden Willen Gottes hineinfällt, während die Beschränktheit derselben nur mittelbar in Gott, dagegen unmittelbar in der der Creatur als Substanz eigenthümlichen Bedingtheit begründet erscheint. Beide Momente der Bedingtheit und Beschränktheit constituiren in ihrer Zusammengehörigkeit die wahre und eigentliche Idee der Endlichkeit.

Ganz anders aber verhält es sich mit der Erkenntniß der beiden die Idee der Endlichkeit ausmachenden Momente der Bedingtheit und Beschränktheit, wofern dieselben nicht von oben herab, d. h. unter Zugrundelegung und durch Explication der christlichen Schöpfungslehre, sondern von unten herauf, d. h. von der Creatur aus auf dem weit schwierigeren Wege metaphysischer Forschung sollen gewonnen werden. Hier wird die Reihenfolge, in welcher sich jene Ideen als die Insignien der Creatürlichkeit (Geschaffenheit oder Endlichkeit) eines Wesens dem philosophirenden Geiste zu erkennen geben, die gerade umgekehrte von der eben besprochenen sein müssen. Denn, wie wir wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben haben, nicht das eigene Wesen als solches, sondern nur die diesem immanenten formalen Zuständlichkeiten oder Erscheinungen sind es, welche der Geist unmittelbar anschaut (percipirt) und durch deren Vermittelung er sich zum Wissen um jenes emporhebt. Das Wissen des Geistes um sich selber als um ein wahrhaftes Wesen oder der Ichgedanke (das Selbstbewußtsein) ist demzufolge durch nichts anderes veranlaßt als durch die Nöthigung, die vom Geiste unmittelbar angeschauten, ihm selber inhärenten formalen Erscheinungen in einem nicht mehr formalen, sondern in einem wahrhaft realen oder substan-

zialen Träger zu begründen, als welchen er eben ſich ſelber findet und anſetzt. Iſt aber dieſes wirklich die Art und Weiſe, in welcher der Geiſt zum Wiſſen um ſich als Subſtanz oder Realprincip vorſchreitet, fürwahr! dann kann ihm die Qualität ſeiner als eines Realprincips auch nicht unmittelbar, ſondern nur mittelbar und zwar einzig und allein aus der Qualität der ihm immanenten Erſcheinungen zum Bewußtſein kommen. Sieht ſich daher der Geiſt bei einer wiſſenſchaftlichen Reconſtruction ſeines eigenen Denkens und Lebens genöthigt, die ihm ſelber immanenten formalen Erſcheinungen oder Zuſtändlichkeiten nicht als das Product ſeiner alleinigen Kraftthätigkeit anzuſetzen; muß derſelbe bei einer beſonnenen, vorurtheilsloſen Selbſtbeobachtung vielmehr der Wahrheit Zeugniß geben, daß er jene Erſcheinungen der Mithilfe fremder, auf ihn ſelber erfolgter Einwirkungen zu verdanken hat und daß er erſt nach Aufnahme ſolcher Einwirkungen zu eigentlichen activen Handlungen befähigt iſt, dann — aber auch nur dann kann derſelbe nicht bloß, er muß ſogar aus dieſer Abhängigkeit ſeiner eigenen Krafterweiſung von fremden Einwirkungen auf die Abhängigkeit ſeiner als eines Princips von einem anderen Realprincipe ſchließen oder mit anderen Worten: es muß jener Gedanke ſeiner eigenen Beſchränktheit in ihm den anderen Gedanken der Bedingtheit ſeiner als eines Weſens oder Realprincips nothwendig erzeugen. Bei dieſer Gedankenverbindung wird die Behauptung des Geiſtes als eines ewigen und nicht mittelſt Creation gewordenen Realprincips geradezu eine Unmöglichkeit. Denn die Angewieſenheit der im Geiſte primitive als bloße Anlagen ſchlummernden Kräfte auf fremde Einwirkungen, um aus ihrer Potenzialität zur Actualität erweckt zu werden, hat nothwendig einen Grund und eine Urſache zur Vorausſetzung, die aber in nichts anderem als in einer entſprechenden Qualität des jene Kräfte in ſich bergenden Weſens oder Principes gefunden werden kann. Und worin anders könnte dieſe durch die eigenthümliche Kraftthätigkeit des Geiſtes zur Offenbarung kommende Beſchaffenheit ſeiner als eines Weſens oder eines Realprincips noch beſtehen, wenn ſie nicht in dem Umſtande erblickt werden ſollte, daß, wie die Krafterweiſung des Geiſtes ſich als eine aus dem urſprünglich bloß potenzialen Zuſtande deſſelben mittelſt äußerer Einwirkung gewordene darſtellt, ebenſo das den geiſtigen Kräften zu Grunde liegende Princip ſelber als ein ebenfalls durch die Macht eines anderen (des abſoluten oder göttlichen) Weſens in Wahrheit und Wirklichkeit gewordenes müßte begriffen werden? Eigentliches Werden von

Realprincipien oder Substanzen ist aber, wie aus unserer früher mitgetheilten Entwickelung der Creationsidee des positiven Christenthums mit Bestimmtheit hervorleuchtet, nicht anders möglich und auch nicht anders denkbar, als mittelst Setzung derselben aus Nichts von Seiten des absoluten (göttlichen) Realprincips oder mittelst Schöpfung derselben in der ebenfalls exponirten metaphysischen Bedeutung dieses Wortes. Und so ist denn dem Denkgeiste wie für sich selber so auch für eine jede andere seiner Mitcreaturen einzig und allein in der Beschränktheit der den betreffenden Wesen immanenten Kräfte oder in der primitiven Angewiesenheit derselben auf fremde Einwirkungen zum Zwecke ihrer selbsteigenen Bethätigung die Brücke gegeben, welche ihm in seinen philosophischen Forschungen die Erkenntniß der Bedingtheit der diese letzteren in sich tragenden Wesen oder der Creatürlichkeit derselben und hiermit zugleich auch des ewigen Gottes als des Creators jener zu vermitteln im Stande ist.

Dachte demnach unser Königsberger Philosoph in dem an und für sich lobenswerthen Bestreben, den Wesens-Dualismus der zum Weltganzen gehörenden oder der geschaffenen Geister und der Natur (Materie) möglichst scharf hervortreten zu lassen, jene mit einer solchen Kraftäußerung begabt, derzufolge dieselben rein aus sich selber zu wirken vermochten, ohne hierfür auf fremde Einwirkungen angewiesen zu sein, so hatte derselbe hiermit auch ein- für allemal das Heft aus der Hand gegeben, welches ihn bei geschickter Benützung desselben zur Erkenntniß jener Geister als bedingter, d. h. von dem allmächtigen Gotte geschaffener Wesen hätte führen können. Vielmehr hatte sich Kant mit jener Anschauung von der rein aus sich selber wirkenden oder, w. d. i., von der ganz und gar unbeschränkten Kraftthätigkeit der von ihm sogenannten immateriellen Naturen im Weltganzen zugleich in eine solche Lage versetzt, in welcher die Behauptung dieser Wesen oder Realprincipien als nicht geschaffener, sondern im geraden Gegensatze hierzu als unbedingter und ewiger oder göttlicher durch die Consequenz des Gedankens unumgänglich geboten wurde. Denn ist es eine Wahrheit, daß die Beschränktheit eines Wesens rücksichtlich seiner Kraftäußerung die Bedingtheit oder Creatürlichkeit des Wesens selber zur nothwendigen Voraussetzung hat, nun! — dann kann auch der umgekehrte Satz nicht zur Unwahrheit werden, daß sich ein wahrhaft unbeschränktes, für seine factische Bethätigung nur auf sich selber angewiesenes Wesen nicht anders denn als ein schlechthin unbedingtes, nicht mittelst Creation gewordenes und d. h. als ein ewiges und göttliches denken lasse. Zwar bezeichnet Kant in der uns vorliegenden Schrift, wie wir bereits erfahren haben, die zur Welt gehörigen Geister noch

mit dem Ausdrucke „geſchaffener" Intelligenzen[1]), ohne aber zugleich auch mit dieſem Worte denjenigen Gedanken zu verbinden, oder auch nur verbinden zu können, welcher allein von dem poſitiven Chriſtenthume als eigentliche Schöpfung Anerkennung findet und dem allgemein recipirten Sprachgebrauche zufolge auch allein in dieſem Ausdrucke ſeine Fixirung erhalten hat. Dieſes geht ſchon zur Genüge aus dem Umſtande hervor, daß Kant da, wo er das Verhältniß des unendlichen Geiſtes oder Gottes zu dem Weltganzen zur Sprache bringt, jenem zwar den Titel „eines Urhebers dieſes letzteren," nicht aber auch den eines Urhebers deſſelben mittelſt Creation in der früher erklärten Bedeutung beilegt[2]). Ja, was noch weit mehr ſagen will, ſo kann es ſelbſt keinem Zweifel unterliegen, daß es einem Kant nicht nur nicht bis zu dem Jahre, in welches die Abfaſſung der von uns kritiſirten Schrift hineinfällt, ſondern niemals während ſeines ganzen Lebens gelungen iſt und eben wegen der den zum Weltganzen gehörenden Geiſtern vindicirten Unbeſchränktheit rückſichtlich ihrer Kraftäußerung auch gar nicht gelingen konnte, Sinn und Bedeutung zu entdecken, welche in dem metaphyſiſchen Ausdrucke einer Schöpfung aufgehoben und verborgen liegt. Demzufolge verſtand derſelbe unter einer ſolchen auch noch im Jahre 1790, alſo zu einer Zeit, in welcher er den höchſten Gipfel ſeiner philoſophiſchen Entwickelung bereits erklommen hatte und als ein Stern erſter Größe von allen Seiten bewundert wurde, nichts anderes als die Effectuirung der Welt von irgend einer Urſache überhaupt, — eine Auffaſſung der Schöpfung, welche, wie leicht erſichtlich, weder den Begriff eines Werdens der Welt aus dem eigenen Weſen (Subſtanz) ihres Urhebers, d. h. den Pantheismus als ſolchen ausſchließt, noch auch jenen Urheber, d. h. Gott als ein ſchon vor der Weltwerdung ſeit ewigen Ewigkeiten ſeiner ſelbſt bewußtes, in gänzlicher Unabhängigkeit durch abſolute Selbſtbeſtimmung oder in abſoluter Freiheit wirkendes Weſen ohne weiteres in ſich begreift, wie dieſes doch von der eigentlichen Schöpfungsidee ohne Zweifel gefordert und zur Vorausſetzung genommen wird. „Noch iſt anzumerken, heißt es in dieſer Beziehung in der Kritik der Urtheilskraft[3]), daß wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns deſſen bedienen, nichts anderes, als was hier geſagt worden iſt, nämlich die Urſache vom Daſein einer Welt, oder der Dinge in ihr (Subſtanzen) verſtehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieſes Wortes mit

---

1) l. c. p. 51 ext.
2) l. c. p. 38. Anm.
3) Kant's ſämmtl. Werke. IV. p. 351. Anm.

sich bringt (actuatio substantiae est creatio), welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache (deren Dasein wir allererst beweisen wollen) bei sich führt." Allein, wer sieht nicht, daß Kant mit dieser Begriffsbestimmung der Schöpfung hinter dem unvergleichlich tieferen Inhalte der christlichen Creationsidee himmelweit zurückgeblieben? Denn letztere will wegen ihres zwischen Gott und der Welt behaupteten qualitativen Wesens-Gegensatzes den ersteren nicht nur im allgemeinen als den Urheber (die Ursache) der Welt, sondern in ganz bestimmter Weise als *den Urheber derselben aus Nichts* und d. h. als einen solchen anerkannt wissen, welcher die Welt *ihrem Wesen nach* lediglich durch die Kraft seines allmächtigen Willens und nicht möglicherweise auch aus seinem eigenen Wesen hervorgebracht hat. Die Creationsidee des positiven Christenthums schließt demnach selbstverständlich von vornherein sogar die Möglichkeit aus, daß der Urheber der Welt oder Gott in der Effectuirung derselben *sein eigenes göttliches Wesen* einem Processe unterworfen habe, etwa zu dem Zwecke, um sich durch diesen erst als ein in sich vollendetes und selbstbewußtes Wesen zu gewinnen. Vielmehr; ist die Welt in Folge jener Schöpfungsidee lediglich als ein Product des Willens Gottes zu denken, ohne daß dieselbe zugleich aus seinem Wesen wäre und an demselben theilnehme, so muß jene Idee auch mit um so größerer Zweifellosigkeit Gott als *ein schon vor der Weltwerdung von Ewigkeit her in sich vollendetes, selbstbewußtes und in absoluter Selbstbestimmung oder in absoluter Freiheit rein aus und durch sich selber handelndes Wesen* zur Voraussetzung haben, als ja ohne diese Voraussetzung, wie einem Jeden auf den ersten Blick einleuchten wird, die Effectuirung der Welt einzig und allein durch den Willen Gottes und nicht aus seinem Wesen zu einer reinen Unmöglichkeit herabsinken würde. Ist aber durch die Creationsidee des positiven Christenthums der die Welt schaffende Gott als ein vor der Weltwerdung schon selbstbewußtes, in absoluter Freiheit handelndes Wesen ohne weiteres gegeben, so wird auch eine jede Philosophie, welche bei ihrem Uebergange (Transcendenz) von der Creatur zu Gott den letzteren zunächst als den möglicherweise noch nicht-selbstbewußten und nicht-frei handelnden Urheber der Welt findet, wie dieses bei Kant der Fall war, hierin den deutlichsten Beweis für die Thatsache haben, daß sie dem rechten und ächten Sinne des nach Lehre des positiven Christenthums zwischen Gott und der Welt bestehenden Causalitätsverhältnisses mittelst Creation nicht auf die Spur gekommen. Zwar wird der Philosoph, wenn ihn die an der Creatur entdeckten Qualitäten nöthigen, diese zu transcendiren,

um dieſelbe in Gott als ihrem Creator zu begründen, immerhin die Frage aufwerfen können, wie das Selbſtbewußtſein und die Freiheit Gottes an ihnen ſelber, d. i. ſchon vor der Weltwerdung und ohne dieſelbe beſchaffen gedacht werden müſſen; aber zweifelhaft kann er nicht ſein, ob Gott in Wirklichkeit mit Selbſtbewußtſein und abſoluter Freiheit die Welt erſchaffen habe, unter der Vorausſetzung, daß er die Creationsidee in ihrer legitimen, vom poſitiven Chriſtenthume ihr beigelegten Bedeutung erfaßt hat, eben weil mit dieſer die Idee des Creators als eines ſelbſtbewußten und frei handelnden Weſens ipso facto verbunden iſt. Und in dieſer den Ausdrücken „ſchaffen" und „Schöpfung" vindicirten Bedeutung hat das poſitive Chriſtenthum auch den allgemeinen Sprachgebrauch unzweifelhaft auf ſeiner Seite. Denn dem letzteren zufolge bezeichnet das Wort „Schöpfung" keineswegs, wie Kant will, nur überhaupt und im Allgemeinen „die Urſache vom Daſein einer Welt oder der Dinge in dieſer," welche als ſolche noch nicht nothwendig und ohne weiteres als „eine verſtändige," d. h. ſelbſtbewußte und „freie" gedacht werden müßte, im Gegentheil möglicherweiſe auch noch eine ohne Bewußtſein, mit blinder Naturnothwendigkeit wirkende Urſache ſein könnte. Vielmehr verbindet jedes unbefangene Bewußtſein mit dem Ausdrucke „eines Weltſchöpfers," ſo oft es ſich deſſelben auch bedienen mag, den Gedanken einer ſolchen Urſache oder Cauſalität, welche die Welt ihrem Weſen nach aus nichts hervorgebracht oder, wenn wir dieſes in die philoſophiſche Sprache überſetzen, welche die Welt als eine primitive bloß formale Idee ihrer eigenen Intelligenz lediglich durch die Macht ihres Willens aus ihrer Formalität in die Realität übergeführt hat. Iſt dieſes aber in Wirklichkeit die Bedeutung, welche der allgemeine Sprachgebrauch dem in Rede ſtehenden Ausdrucke beilegt, wie wäre es dann möglich, ſich den Weltſchöpfer noch als ein ſeiner ſelbſt unbewußtes, mit blinder Nothwendigkeit handelndes Weſen zu denken, ohne hiermit zugleich die Grundlage, unter deren Vorausſetzung der vorher erwähnte Sprachgebrauch allein gerechtfertigt erſcheint, gänzlich zu zerſtören[1])!

---

[1]) Denjenigen, welche ſich die zwar mühevolle, aber höchſt verdienſtliche Aufgabe geſtellt, die gigantiſchen Syſteme der neueren deutſchen Philoſophie kritiſch zu ſichten und auf ihren wahren Werth zurückzuführen, kann in der That nicht dringend genug empfohlen werden, auf die Ausdrücke zu achten, welche aus dem vom chriſtlichen Bewußtſein gebildeten Sprachgebrauche in jene Syſteme hinübergenommen wurden. Bei einer ſolchen Aufmerkſamkeit wird man jeden Augenblick die Bemerkung machen können, daß von den Urhebern jener Syſteme die ſpecifiſch chriſtlichen Ausdrücke ſehr oft zwar beibehalten worden, während denſelben zugleich ein Sinn und eine Bedeutung untergelegt erſcheint, welche ſowohl zu der von dem

Bei der durchaus mangelhaften und unrichtigen Erfassung des Gedankens, den die Sprache ebenso wie das positive Christenthum in den Ausdrücken „schaffen" und „Schöpfung" aufgehoben hat, sah sich Kant zur Ausmittelung des zwischen Gott und der Welt bestehenden Causalitätsverhältnisses lediglich auf seine philosophische Forschung angewiesen. Leider führte diese, sofern dieselbe auf die Entdeckung der Beschaffenheit der zum Weltganzen gehörenden geistigen Wesen gerichtet war, nicht zu solchen Resultaten, welche dem großen Manne hätten den Weg zeigen können, den er zu betreten habe, wenn er zur Erkenntniß dieser Geister als wahrhafter Geschöpfe Gottes gelangen wollte. Hieran wurde Kant gehindert zunächst durch die höchst einseitige und ungenügende Ergründung der Genesis und Beschaffenheit des Substanzialitätsgedankens im Geiste des Menschen. Denn hatte Kant, wie wir das früher dargethan haben, dem Geiste (Seele) des Menschen einmal auch solche Eigenschaften oder Qualitäten zugeschrieben, durch welche die Substanzialität und Wesenhaftigkeit desselben eigentlich zerstört und im Keime vernichtet war, wie hätte es ihm dann überhaupt noch möglich sein sollen, sich zu der Erkenntniß des eigenen Geistes als eines von dem allmächtigen Gotte (dem absoluten Realprincipe) aus Nichts hervorgebrachten oder als eines wahrhaft creatürlichen Wesens zu erheben! Ja wie hätte derselbe in dieser Ideenentwickelung auch nur auf den Gedanken an die Frage nach dem

---

positiven Christenthume als dem allgemeinen Sprachgebrauche jenen Ausdrücken vindicirten Bedeutung in den schroffsten Gegensatz tritt. Um bei dem Worte „schaffen" stehen zu bleiben, so will z. B. Hegel, über Kant hinausschreitend, dasselbe sogar zur Bezeichnung seiner geradezu pantheistischen Auffassung von der Entstehungsweise der Natur durchaus entsprechend finden. „Dem absoluten Geiste, so schreibt derselbe in seiner Aesthetik, steht die Natur weder als von gleichem Werthe, noch als Grenze gegenüber, sondern erhält die Stellung durch ihn gesetzt zu sein, wodurch sie ein Product wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen ist. Zugleich ist der absolute Geist nur als die absolute Thätigkeit zu fassen, sich in sich selbst zu unterscheiden. Dies Andere nun, als das er sich von sich unterscheidet, ist einerseits eben die Natur, und der Geist die Güte, diesem Anderen seiner selbst die ganze Fülle seines eigenen Wesens zu geben. Die Natur haben wir deßhalb selber als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen, aber sie ist die Idee in der Form: durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein. Wir nennen sie insofern ein Geschaffenes. Ihre Wahrheit aber ist deßhalb das Setzende selber, der Geist, als die Idealität und Negativität, indem er sich zwar in sich besondert und negirt, aber diese Besonderung und Negation seiner als die durch ihn gesetzte ebenso aufhebt, und statt darin eine Grenze und Schranke zu haben, mit seinem Anderen sich in freier Allgemeinheit mit sich selbst zusammenschließt (Hegel's sämmtl. Werke. Bd. X. p. 120 u. 121)."

Woher und Wodurch sowohl des eigenen als der anderen zur Welt gehörenden geistigen Wesen kommen können, sintemalen dieselben sammt und sonders in Folge der ihnen vindicirten Eigenschaften ein=für allemal als eigentliche Wesen (Substanzen) und wahrhafte Real=principien aufgehoben und bei Seite geschoben waren. Es war daher ein offenes, durch seine philosophische Forschung nothwendig herbeigeführtes Bekenntniß, wenn Kant, wie wir bereits wissen, den Ausspruch that, daß er von dem Ursprunge der geistigen Wesen nichts erwähnen wolle und zwar um einer sehr gültigen Ursache willen, welche diese sei, daß er davon nichts verstehe. Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir nicht auf die von Kant angegebene philosophische Begriffsbestimmung geistiger Wesen, sondern auf die Behandlung sehen, welche derselbe diesen letzteren nach wie vor factisch zu Theil werden ließ. So gewiß auch der große Mann einerseits in den Begriff des Geistes mehrere derartige Merkmale aufgenommen hatte, welche denselben aus einem eigentlichen und wahrhaften Wesen in eine bloße Erscheinung oder in eine rein logische Abstraction verwandelten, so ließ er andererseits in der factischen Behandlung desselben doch ohne allen Zweifel seinen wahrhaft wesenhaften und substanzialen Charakter durchaus bestehen. Und hier treffen wir sogar bei Kant auf eine solche Ansicht von der den geistigen Wesen eigenthümlichen Kraftthätigkeit, welche ihm bei dem Wunsche, nicht einen bloß quantitativen, sondern einen wahrhaft qualitativen Unterschied von Gott und Welt wissenschaftlich zu begründen, durchaus den Muth nehmen mußte, die in jener enthaltenen Consequenzen zu ziehen und so das Verhältniß zur Sprache zu bringen, welches er in Folge der den endlichen Geistern vindicirten Kraftthätigkeit zunächst zwischen diesen und Gott als dem unendlichen Wesen anzusetzen wäre genöthigt gewesen. Denn die folgerichtige Entwickelung der Bestimmung der zur Welt gehörenden Geister als gänzlich unbeschränkter oder rein aus und durch sich selber wirkender Wesen würde Kant unvermeidlich zu der weiteren Behauptung geführt haben, daß dieselben nicht sowohl Geschöpfe Gottes im Sinne des positiven Christenthums, als vielmehr Söhne Gottes, weil Emanationen oder Zeugungen aus dem göttlichen Wesen selber seien, wie dieses denn auch einer der größten und geistreichsten Schüler des Königsberger Philosophen, Friedrich von Schiller, offen und rückhaltslos verkündet hat [1]).

[1]) Man vergleiche hierüber ebenfalls unsere oben angezogene Abhandlung über Schiller's metaphysische Anschauung vom Menschen.

Doch die Bestimmung der endlichen Geister als rein aus sich selber wirkender Wesen hatte wenigstens dem Anscheine nach für die weitere Ausbildung der Kant'schen Ideen auch eine vortheilhafte, ersprießliche Seite. Die den Körper-Elementen gleich anfangs vindicirte Kraft der Reactivität hatte Kant in die Nothwendigkeit versetzt, noch ein zweites Vermögen als ein jenen ebenfalls wesentliches zu postuliren, welches wir im Gegensatze zu der Reactivität als Receptivität oder Passivität bezeichnet haben. In dieser doppelten Kraftthätigkeit eines jeden materiellen Elementes glaubte nun Kant die Basis entdeckt zu haben, auf welcher die Behauptung der beiden Eigenschaften, durch welche sich diese von all' und jeder immateriellen (geistigen) Substanz wesentlich unterscheiden sollten, nämlich der Undurchdringlichkeit und der Möglichkeit einer Vereinbarung derselben zu festen Körpern, gerechtfertigt erscheine. Allein das Vertrauen, welches Kant in die Stichhaltigkeit einer Ableitung der zuletzt genannten Eigenschaft der materiellen Elemente aus der denselben vindicirten Passivität gesetzt hat, scheint keineswegs ein gar großes gewesen zu sein. Denn während es durchaus nicht an einem Versuche fehlt, die Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) der materiellen Elemente als eine in ihrer Reactivität begründete und aus derselben mit Nothwendigkeit sich ergebende Eigenschaft jener nachzuweisen[1]), sehen wir uns dagegen ganz vergebens nach irgend einem Worte um, mit welchem Kant sich bemüht hätte, die Möglichkeit einer Vereinbarung mehrerer jener Elemente zu festen Körpern oder zu einem soliden Ganzen aus der jedem einzelnen unter ihnen inhärirenden Passivität auch nur denkbar zu machen. Und fürwahr! wie sollte unserem Philosophen ein solcher Versuch, wenn er jemals wäre angestellt worden, auch nur halbwegs haben gelingen können, da derselbe in jedem materiellen Elemente ebenso gut als in jedem immateriellen (geistigen) Wesen ein schlechthin ganzheitliches, ungetheiltes Realprincip erblickte, welches sich mit allen übrigen in gar keinem anderen Verhältnisse als in dem einer gegenseitigen Einwirkung befinden sollte. Doch wie dem vorläufig auch sein mag, genug! die Möglichkeit einer Vereinbarung mehrerer der materiellen Elemente zu festen Körpern wurde auf Grund ihrer Passivität angenommen und behauptet. Und da nun Kant, wie wir gesehen, die Passivität rücksichtlich der immateriellen (geistigen) Wesen gänzlich fallen ließ, dagegen die den materiellen Substanzen immanente Reactivität bei jenen in ein rein aus sich selber wirkendes

[1]) l. c. p. 39.

oder völlig unbeschränktes Vermögen verwandelte, so mußte er consequenterweise den geistigen Substanzen sowohl die Impenetrabilität als auch die andere in Rede stehende Eigenschaft absprechen, so wenig er sonst auch die Berechtigung zu diesem Verfahren aus der Beschaffenheit der geistigen Realprincipien als solcher nachgewiesen hatte.

Mit diesen Expositionen sind wir an dem letzten Merkmale angekommen, welches Kant in den Begriff des Geistes noch will aufgenommen wissen, nämlich an der monadischen Einheit oder, w. d. i., an der schlechthinnigen Ganzheit und Ungetheiltheit seines Wesens. War es uns eben nicht möglich, der völlig unbeschränkten Kraftthätigkeit unseren Beifall zu geben, welche Kant den in der Welt verwirklichten Geistern glaubte vindiciren zu müssen, so freut es uns hier um so mehr, in der zuletzt genannten Anschauung desselben eine solche zu finden, welche von der desfallsigen Auffassung des positiven Christenthums bestätigt wird und der wir, gestützt auf dieses wie auf eine vorurtheilslose Beobachtung des Geistes und seines Lebens, ebenfalls unsere Anerkennung nicht versagen können. Ja unsere Freude ist in diesem Falle sogar eine um so reinere und größere, als wir der Ueberzeugung leben, daß von einer allseitigen und wissenschaftlichen Würdigung des (endlichen oder creatürlichen) Geistes als eines schlechthin ungetheilten oder ganzheitlichen Wesens die ächte und rechte Erkenntniß des Wesens-Dualismus von Geist und Natur in dem geschaffenen Universum und damit der einzig wahren Grundlage aller metaphysischen Forschung ganz vorzugsweise bedingt ist.

Die Idee einer eigentlichen Schöpfung oder einer Effectuirung der Welt aus Nichts von Seiten des allmächtigen Gottes nöthigt zu dem Schlusse, daß jede Creatur als Realisation eines an und für sich bloß formalen Gedankens des Unendlichen im Momente ihres Werdens ein noch ganz und gar ungetheiltes oder positiv ausgedrückt, ein schlechthin ganzheitliches Realprincip sei, und daß eine etwaige substanziale Theilung der einen oder anderen derselben dem Schöpfungsmomente nur nachfolgend, nicht aber auch mit diesem in der Zeit zusammenfallend könne gedacht werden. In dieser Hinsicht hat keine Creatur rücksichtlich ihres primitiven Zustandes vor der anderen, mag dieselbe nun ein geschaffener Geist oder die ebenfalls geschaffene Natur sein, irgend einen Vorzug. Ferner stellt die Creationsidee, wofern dieselbe nur in aller Schärfe und Bestimmtheit aufgefaßt und begriffen wird, ohne weiteres an jeden Denker die Forderung, all' und jedes Geschöpf im primitiven Momente seines Werdens als ein noch ganz und gar unentwickeltes oder als ein in jener Periode seines Daseins noch in völliger Inactivität befindliches Realprincip anzu-

erkennen, welches sich sogar zu seinem Uebertritte in Activität und Leben auf fremde Einwirkungen nothwendig angewiesen sieht. Gibt es daher in der Welt zwei qualitativ verschiedene Realprincipien, wie dies vom positiven Christenthume verkündet und durch zahllose unzweifelhafte Thatsachen der Erfahrung bestätigt wird, nämlich die einzelnen von Gott geschaffenen unsichtbaren Geister in und außer dem Menschen und die sichtbare vor unseren Augen ausgebreitete Natur, — nun, so kann beiden rücksichtlich ihrer primitiven Existenzweise oder, w. d. i., als bloßen Setzungen Gottes auch nur eine potenziale, d. i. eine bloß mögliche Wesens-Dualität vindicirt werden, wohingegen die letztere erst wirklich und zur wahrnehmbaren Erscheinung werden konnte in dem Augenblicke, wo jene Realprincipien mit Hilfe fremder Einwirkung aus ihrer ursprünglichen Indifferenz oder Inactivität heraustraten, zunächst zu dem Zwecke, um sich als wahre und eigentliche Lebensprincipien zu erweisen und um alles das in Wirklichkeit zu werden, wozu Gott im Momente ihrer Schöpfung die Anlagen und Fähigkeiten in sie gelegt hatte. Hatte nun Gott dem einen Geschöpfe die Bestimmung gegeben, ein Geist zu sein und ein geistiges Leben zu führen, während das andere im Wesens-Gegensatze zu jenem zur Natur und zur Führung des Naturlebens berufen war, so mußte diese doppelte gegensätzliche Bestimmung der creatürlichen Realprincipien von Seiten Gottes jetzt in ihrer Differenzirung oder in dem Uebertritte derselben zu activem Leben auch factisch zum Vorschein kommen. Hier erst offenbarte sich daher thatsächlich der Wesens-Gegensatz, zu welchem die geschaffenen Substanzen schon im Momente ihrer Realisirung, ja eigentlich schon von Ewigkeit her der Absicht und dem Willen Gottes gemäß bestimmt waren, und es fragt sich demnach vor allem, in welchem Momente sich diese ihre qualitativ verschiedene Bestimmung als Bestimmtheit zu erkennen gibt.

Die Beantwortung der hier vorgelegten bedeutungsvollen Frage, welche über den Wesens-Dualismus der creatürlichen Realprincipien nach Weisung der christlichen Creationsidee Aufschluß ertheilen soll, ist auf diesem Standpunkte um so leichter, als auf demselben überhaupt nur zwei Fälle denkbar sind, in welchen die Differenzirung der verschiedenen Creaturen und die Aufweckung der in ihnen ursprünglich als blaße Anlagen schlummernden Kräfte zu frischem Leben stattfinden kann. Der eine von beiden Fällen, den wir hier zur Sprache bringen, wohingegen der andere dem nachfolgenden Kapitel aufbehalten bleibt, ist dieser. Es kann vor allem das betreffende Real-

princip bei der von außen in daſſelbe eingehenden Einwirkung und der Rückwirkung gegen dieſelbe als ſolches eben das bleiben, was es von Anfang an ſchon geweſen iſt, nämlich *eine völlig ungetheilte oder ganzheitliche ſubſtanziale Monade*. In dieſem Falle hat die das betreffende Realprincip differenzirende fremde Einwirkung rückſichtlich der primitiven ſubſtanzialen Ganzheit oder Ungetheiltheit deſſelben gar keine Veränderung zur Folge. Die einzige Veränderung, welche ſtattfindet, beſteht vielmehr nur darin, daß die in jenem Realprincipe vom Schöpfer deſſelben urſprünglich niedergelegten, aber noch ſchlummernden Anlagen oder Vermögen (Fähigkeiten) zu wirklicher und zwar, wie wir früher hervorgehoben haben, zu einer doppelten, paſſiven und reactiven Kraftthätigkeit aufwachen, während das dieſen beiden Kräften unterliegende und dieſelben als *ſeine* Kräfte beſitzende Princip *in ungetheilter Einheit und ſubſtanzialer Ganzheit* fortbeſteht und in dieſer Eigenthümlichkeit ſeines Weſens zu leben die Beſtimmung hat. Es iſt leicht erſichtlich, wie ein ſolches von dem allmächtigen Gotte geſchaffenes, vor wie nach der Differenzirung rückſichtlich ſeiner Subſtanz und Weſenheit ſchlechthin ungetheiltes Realprincip diejenige Creatur iſt, welche die Schöpfungslehre des poſitiven Chriſtenthums unter dem Ausdrucke des endlichen Geiſtes (ſowohl des reinen Geiſtes oder Engels wie des menſchlichen Geiſtes) verſtanden wiſſen will. Auf den creatürlichen Geiſt, mag derſelbe nun zu dem Reiche reiner Geiſter (der Engel) oder zu den verhüllten Geiſtern in der Menſchheit gehören, finden demzufolge nach Anleitung des poſitiven Chriſtenthums die Ideen des Allgemeinen und Beſonderen, der Gattung und Arten, der Geſchlechter und Individuen ſowohl vor als nach ſeiner Differenzirung, mithin ganz und gar keine Anwendung. Erleuchtet von dem Lichte, welches die Offenbarung über die Beſchaffenheit der Weltfactoren in reicher Fülle ausgegoſſen, kann und darf man ſich die Schöpfung der einzelnen Geiſter von Seiten Gottes nicht in der Art denken, als ob Gott ein einziges allgemeines geiſtiges Weſen geſchaffen, aus welchem die einzelnen Geiſter mittelſt Concretion oder Beſonderung oder Emanation hervorgegangen wären. Eine ſolche Entſtehungsweiſe des creatürlichen Geiſtes würde denſelben mit einem Schlage, wie der folgende Abſchnitt nachzuweiſen die Aufgabe hat, naturaliſiren und daher ſofort den qualitativen Weſensunterſchied gänzlich verwiſchen, deſſen gläubige Anerkennung durch die Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums gebieteriſch gefordert wird. Im geraden Gegenſatze zu jener Auffaſſung wird ein chriſtlicher Denker

vielmehr nicht umhin können, in jedem Geiste eine unmittelbare Schöpfung Gottes anzuerkennen, welche als eine solche nicht anders denn als ein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip kann gedacht werden, und welcher auch die Bestimmung von Seiten Gottes zuerkannt werden muß, bei der Aufweckung zu activem Leben sich diese ihre substanziale Ein- und Ganzheit fortdauernd zu bewahren. Nach dieser Darstellung ist daher jeder geschaffene Geist vor wie nach seiner Aufweckung zu wirklichem Leben oder vor wie nach seinem Eintritte in die Entwickelung ein schlechthin ganzheitliches, an und für sich bestehendes und d. h. kein individuelles, sondern ein wahrhaft monadisches Wesen, — eine Qualität desselben, in welcher einzig und allein sowohl seine Immaterialität und Einfachheit, als auch seine Unsterblichkeit, d. h. die schlechthinnige Unzerstörbarkeit seiner nicht bloß als eines Wesens, als einer Substanz, — was selbst jedes Naturproduct mit ihm gemeinsam hat — sondern als einer selbstbewußten und freien Persönlichkeit begründet erscheint.

Fassen wir nun nach diesen Auseinandersetzungen noch einmal alle Momente zusammen, welche die im Lichte einer durchgeführten Erkenntnißtheorie betrachtete Creationsidee des positiven Christenthums rücksichtlich des Begriffes des creatürlichen Geistes entweder direct oder indirect in sich trägt, so ist leicht einzusehen, inwiefern dieser letztere mit dem desfallsigen Begriffe unseres Königsberger Philosophen harmonire oder nicht, und welcher von beiden vor dem anderen bei einer unparteiischen Beurtheilung den Vorzug verdiene.

Wie all' und jede Creatur, so will auch der Geist in und außer dem Menschen in erster Linie nach einer christlichen Auffassung desselben als ein wahrhaftes Realprincip oder, w. d. i., als Substanz und Wesen angesehen werden. Wenngleich Kant in dieser Würdigung des Geistes mit der Darstellung des positiven Christenthums vollkommen übereinstimmt, und denselben factisch ebenfalls als ein eigentliches Wesen behandelt, so hat er dagegen andererseits nicht unterlassen, dem Geiste auch solche Eigenschaften oder Qualitäten beizumessen, welche sich aus einer sorgfältigen Analyse sowohl des Ichgedankens (Selbstbewußtseins) wie der christlichen Creationsidee mit Leichtigkeit als dem Charakter all' und jeder Substanz durchaus widersprechende nachweisen lassen. Hierdurch wird das Wesen, welches Kant unter dem endlichen Geiste versteht, selbst undenkbar, und man darf sich daher nicht wundern, wenn jener ungeachtet seiner angestrengten Bemühungen zuletzt doch ziemlich hoffnungslos

die Möglichkeit immaterieller, d. i. geistiger Wesen in dem Weltganzen als eine schwer einzusehende selber bezeichnet[1]); ja, wenn derselbe sogar die ausdrückliche Erklärung abgibt, daß ihn die Untersuchung nach der Existenz und Qualität geistiger Wesen in dem Weltganzen fortan nicht mehr beschäftigen werde[2]). Dagegen verwickelt sich der christliche Begriff des geschaffenen Geistes durchaus nicht in einen solchen Widerspruch, indem dieser die Kant'schen Bestimmungen der Penetrabilität, sowie gänzlicher Raum- und Gestaltlosigkeit keineswegs in sich aufnimmt. In denselben Gegensatz zu Kant's Auffassung tritt der christliche Begriff der zur Welt gehörenden Geister rücksichtlich der denselben immanenten Kraftäußerung. Wußte Kant bloß von einer Kraft, die jenen geistigen Wesen nothwendig zukomme, nämlich von reiner, d. i. nur aus und durch sich selber wirkender Activität oder von gänzlicher Unbeschränktheit, so steht dagegen die christliche Auffassung für eine Dualität geistiger Kräfte ein, nämlich für Passivität (Receptivität) und Activität (Reactivität), welche in dieser Beschaffenheit nicht mehr als unbeschränkte gedacht werden können, vielmehr als durchaus beschränkte, für ihre factische Bethätigung (Entfaltung) auf fremde oder äußere Einwirkungen angewiesen, und daher primitive als bloße Anlagen gedacht werden müssen. Und in dieser Abhängigkeit seiner eigenen Kraftäußerung von fremden Einwirkungen oder in seiner Beschränktheit besitzt der Geist, wie wir gesehen haben, die Signatur seiner eigenen Bedingtheit oder Creatürlichkeit. Hatte sich aber dieses Kennzeichen der Beschränktheit des Geistes dem Blicke unseres Philosophen einmal entzogen, so konnte er denselben, wenn er consequent sein wollte, im Ernste und in wahrhaft metaphysischem Sinne auch nicht mehr als ein bedingtes Wesen oder als ein Geschöpf Gottes behandeln; ja bei dieser Lage der Dinge war es für Kant sogar schlechterdings unmöglich, den Weg zu erspähen, auf welchem der Denkgeist zur Erkenntniß des Daseins Gottes und seiner Beschaffenheit überhaupt emporsteigt.

In der Einleitung des ersten Kapitels haben wir als Kant's eigene Aeußerung vernommen, daß „der Begriff von der geistigen Natur des Urhebers und Erhalters der Welt, d. i. Gottes leicht sei, weil er lediglich negativ sei und darin bestehe, daß man die Eigen-

---

[1]) l. c. p. 41.
[2]) l. c. p. 78.

schaften der Materie (Natur) an ihm verneine, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten[1])." Man sieht hieraus, daß einem Kant einzig und allein die Materie oder die Natur die Brücke darbot, von wo aus er sich zur Erkenntniß des Daseins Gottes und seiner Eigenschaften glaubte erheben zu können. Wie es sich hiermit in der That und Wahrheit verhalte, d. h. ob die unermeßliche vor unseren Augen sich ausbreitende Natur ebenfalls solche Merkmale in sich trage, welche einen sicheren Schluß auf den allmächtigen Schöpfer derselben gestatten, oder aber ob dieses nicht der Fall sei, werden wir weiter unten an dem geeigneten Orte ausführlich zur Sprache bringen; aber wie dem auch sein mag, die Bemerkung dürfen wir hier nicht unterlassen, daß die Natur als das dem Geiste gegensätzliche (antithetische) Wesen in Wirklichkeit weder die einzige noch auch die erste Creatur sein kann, von wo aus sich der Denkgeist über die Existenz und Beschaffenheit des ewigen Gottes vergewissert. Vielmehr wird die Gotteserkenntniß ihre Wurzeln recht eigentlich und zunächst in diejenige Erkenntniß hineintreiben, welche der Denkgeist zuvor von sich selber, d. i. von seinem eigenen Wesen und der Beschaffenheit desselben gewonnen hat. Denn nicht die Natur, sondern das eigene Wesen ist es, dessen der Geist zuerst im Gedanken habhaft wird, wenn er die diesem immanenten formalen Erscheinungen unmittelbar wahrnimmt oder anschaut und diese Anschauungen auf sich als die dieselben aus sich heraussetzende und effectuirende substanziale Causalität oder causale Substanz zurückbezieht. Und jetzt erst, nachdem der Geist sich bis zum Wissen um sich selber als eine wahrhafte Realität durchgearbeitet und so das Licht des Selbstbewußtseins sein Auge erleuchtet hat, jetzt erst, sage ich, ist derselbe auch befähigt, seine eigenen formalen Erscheinungen auf demselben Wege nach Außen zu beziehen, auf welchem dieselben ursprünglich in ihn hineingekommen, um auf diese Weise das Bewußtsein um materielle von ihm selber qualitativ verschiedene Naturgegenstände in sich zu erzeugen. Erweist sich daher das Selbstbewußtsein des Geistes, d. h. das Wissen desselben um sich selber als ein wahrhaftes Realprincip als die unerläßliche Bedingung für sein Wissen um eine neben ihm bestehende, ebenfalls substanziale Natur, so muß derselbe auch von sich aus den Weg zu Gott bereits gefunden haben, bevor er denselben Weg von der Natur aus mit Sicherheit zu betreten im Stande ist. Fragen wir aber nach der Art und Weise, wie denn nun der Denkgeist in

[1]) Man vergleiche p. 9 dieser Schrift.

der gewonnenen Selbsterkenntniß ein Mittel besitzt, um sich seines Gottes in Gewißheit zu versichern, so wird das erste Moment hierfür in der Angewiesenheit des Geistes auf fremde Einwirkungen zum Zwecke seiner eigenen Kraftäußerung oder, w. d. i., in der Beschränktheit desselben anerkannt werden müssen, wohingegen das zweite und letzte Moment in die aus jener allein resultirende Erkenntniß seiner als eines bedingten oder aus Nichts gewordenen Wesens hineinfällt. Denn vermittelt in der That einzig und allein die Beschränktheit der eigenen Kraftäußerung, was aus der früher vorgenommenen Analyse der christlichen Creationsidee unzweifelhaft hervorleuchtet, dem Geiste den Gedanken der Bedingtheit oder Creatürlichkeit seiner als eines Wesens oder Realprincips, so ist der Geist auch ganz und gar außer Stande, eine richtige Gotteserkenntniß zu gewinnen, wenn es ihm zuvor nicht gelungen ist, die beiden genannten Qualitäten, diese Marksteine der Endlichkeit des Geistes, und zwar die zweite auf Grundlage der ersteren, in und an sich selber zu entdecken. Ist ihm aber einmal diese große Entdeckung wirklich gelungen, nun! dann muß er mit der Erkenntniß seiner als eines bedingten Wesens auch das unbedingte Wesen miterfassen, um in diesem sich selber als ein aus Nichts gewordenes und d. h. als ein wahrhaft creatürliches Realprincip zu begreifen. Und so gewiß der Geist mit dem Aufgange des Selbstbewußtseins in ihm nicht bloß eine formale Existenz im Gedanken, sondern als das eine all' seinem Denken und Leben gemeinschaftlich unterliegende Princip eine wahrhaft reale oder substanziale für sich selber in Anspruch nimmt; wie demnach mit anderen Worten der Geist sich selber als ein Realprincip und eine eigentliche Substanz nicht nur denkt, sondern als eine solche in Wirklichkeit auch existirt, eben weil sonst die unzweifelhaft gewisse Thatsache seines Denkens schlechterdings unmöglich wäre, mit derselben Nothwendigkeit und zweifellosen Gewißheit muß nach der von uns charakterisirten Transcendenz des Geistes von ihm selber zu Gott dieser letztere ebenfalls auch ohne und außer dem Denken des Geistes als das unbedingte, schlechthin existente oder ewige Realprincip (Substanz) vorhanden sein, und zwar aus dem Grunde, weil der Geist im umgekehrten Falle, d. h. in einem bloß gedachten, nicht wirklichen Gotte sein eigenes Wesen als ein bedingtes oder mittelst Creation gewordenes zu begründen keineswegs im Stande wäre. Aus dem hier gezeichneten dialektischen Zusammenhange des Selbstbewußtseins (Ichgedankens) des Geistes mit seinem Gottesbewußtsein ergibt sich ferner, daß jener unter Vermittelung der beiden Ideen seiner eigenen

Beſchränktheit und Bedingtheit Gott zunächſt und zuerſt gewinnt als ſeinen Schöpfer, d. h. als dasjenige Weſen, welches ihn ſelber aus Nichts geſetzt oder als eine urſprünglich bloß formale Idee ſeiner eigenen Intelligenz zur Realität erhoben hat. Und erſt mit dieſem Schritte hat ſich der Denkgeiſt auf eine Höhe emporgeſchwungen, von wo aus ſein Blick weit genug trägt, um ſich auch auf die fernere Frage, wie denn der Schöpfer der Welt vor der Weltſchöpfung, d. h. wie derſelbe als an und für ſich beſchaffen gedacht werden müſſe, die ebenſo gewiſſe als richtige Antwort zu geben. Ob dieſe Antwort, wie Kant will, in lauter Negationen beſtehen werde, d. h. ob es dem Denkgeiſte nur möglich ſei zu ſagen, was Gott nicht iſt, ohne zugleich die Fähigkeit zu beſitzen, ihn ganz beſtimmt beim Namen zu nennen und die verſchiedenen die Gottesidee conſtituirenden Momente poſitive anzugeben, darüber wird, ſo hoffen wir, ebenfalls das nachfolgende Kapitel den ausreichenden und zuverläſſigen Aufſchluß zu ertheilen nicht ſchuldig bleiben. Doch wie dem vorläufig auch ſein möge, ſicher iſt, daß Kant die rechte Leiter, auf welcher der Denkgeiſt urſprünglich zu Gott emporſteigt, nicht gefunden und auch nicht mehr finden konnte ſeit dem Augenblicke, wo er die dem Geiſte immanente Kraft als reine, d. h. lediglich aus und durch ſich ſelber wirkende Activität oder als Unbeſchränktheit beſtimmt hatte.

Hätte Kant dieſe Idee der Unbeſchränktheit des Geiſtes in conſequenter Weiſe weitergebildet, ſo würde er den letzteren, wie wir geſehen haben, ſogar nicht mehr als ein Geſchöpf, vielmehr nur noch als eine Zeugung oder Individualiſation (Beſonderung) des göttlichen Weſens ſelber haben feſthalten können. Zwar enthält die in Unterſuchung gezogene Schrift keine Andeutung, daß Kant den letzteren Schluß wirklich gezogen, aber ebenſo wenig begegnen wir irgend einem Ausſpruche, worin jeder einzelne Geiſt als ein wahres Geſchöpf Gottes ausgegeben würde, was auch um ſo weniger erklärlich wäre, als ſich Kant durch eine ſolche Aeußerung mit ſich ſelber ohne weiteres in den ſchreiendſten aller Widerſprüche würde verwickelt haben. Unſer Philoſoph hat alſo den in Rede ſtehenden Punkt unentſchieden gelaſſen; er iſt in dieſer Beziehung auf halbem Wege ſtehen geblieben. Dagegen kann dem poſitiven Chriſtenthume dieſe Halbheit nicht zum Vorwurfe gemacht werden; denn ſein Begriff vom Geiſte fordert gebieteriſch, daß jeder einzelne, ſo viele ihrer in und außer der Menſchheit immer exiſtiren mögen, als eine unmittelbare Schöpfung des allmächtigen Gottes anerkannt werde. Und aus dieſer Anſicht vom Geiſte als einem unmittelbar durch Gottes Allmacht aus Nichts geſetzten oder geſchaffenen Weſen folgt mit Nothwendigkeit zugleich

das letzte Merkmal, welches das positive Christenthum wieder in völliger Uebereinstimmung mit Kant in den Begriff desselben noch aufnimmt. Beide wollen nämlich den creatürlichen Geist zuletzt noch als ein ganz und gar (schlechthin) ungetheiltes- oder ganzheitliches Realprincip gedacht wissen, — eine Qualität desselben, die ihm niemals kann verloren gehen, und worin sowohl seine persönliche Unsterblichkeit und Einfachheit, als auch, wie sich zeigen wird, seine Immaterialität oder sein wesenhafter (qualitativer) Unterschied von all' und jedem Naturproducte eigentlich begründet erscheint. Das positive Christenthum hegt demnach direct oder indirect von jedem endlichen Geiste die Ansicht, daß derselbe sei ein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches, rücksichtlich seiner Kraftäußerung beschränktes und daher primitive indifferentes, in Beziehung auf sein Wesen aber ein bedingtes, von dem allmächtigen Gotte unmittelbar geschaffenes, eigentliches und wahrhaftiges und demzufolge auch ein irgendwie räumliches und (äußerlich) gestaltetes, dagegen gänzlich impenetrabeles Realprincip. Der durch eine genetische Reconstruction des geistigen Denkprocesses mit systematischer Strenge geführte Nachweis, daß ein so beschaffenes Wesen im Menschen wirklich vorhanden sei und den zweiten unsichtbaren Bestandtheil desselben ausmache, ist dasjenige Problem, mit dessen endlicher Lösung sich die Philosophie in der That sehr bald als die Königin der Wissenschaften, aber auch zugleich als die mächtigste Beschützerin der historischen oder übernatürlichen Offenbarungen Gottes gegen alle von Seiten der sogenannten freien Forschung sich erhebenden Einwendungen bewähren würde. —

Fünftes Kapitel.

Kritiſcher Rückblick auf Kant's Naturanſchauung.

Mancher unſerer Leſer dürfte ſich wohl zu der Frage veranlaßt ſehen, woher es doch komme, daß wir in den erſten Kapiteln dieſer Schrift, welche ihrem Hauptinhalte nach hiſtoriſch ſind und in welchen wir der Reihe nach die Kant'ſche Natur- und Geiſtesanſchauung mitgetheilt, die erſtere der letzteren vorausgeſchickt haben, wohingegen wir in dem kritiſchen Theile derſelben den gerade umgekehrten Weg einſchlagen und die Prüfung von Kant's Naturanſchauung erſt vornehmen, nachdem wir ſeine Pneumatologie mit einem durch die Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums geſchärften Auge bereits betrachtet haben. Abgeſehen von dem Bekannten: „De gustibus non est disputandum," worauf wir den gelehrten Leſer allerdings verweiſen könnten, haben wir auf dieſe Frage aber auch eine ernſtere Antwort in Bereitſchaft, und zwar eine ſolche, die den Frageſteller hoffentlich mit uns verſöhnen wird, jedoch vorausſichtlich auch nur unter der Bedingung, daß er ſelber ſich noch nicht dazu herbeigelaſſen, die chriſtlichen Offenbarungswahrheiten als fata morgana zu betrachten, die ihren Einfluß auf die Köpfe und Herzen der Menſchen in demſelben Maße mehr und mehr verlieren, als die unchriſtliche Wiſſenſchaft des 19. Jahrhunderts noch fortwährend im Steigen begriffen iſt. Einem ſolchen wird nämlich die früher abgegebene Erklärung nicht entgangen ſein, daß Kant in der uns vorliegenden Arbeit, welche als der letzte, leider verfehlte Verſuch des großen Mannes anzuſehen iſt, den Weſens-Dualismus von Geiſt und Natur (Materie) auf dem Areopage der Wiſſenſchaft zu Ehren zu bringen, ſeinen Auslauf genommen hat von der Materie und den dieſer zu Grunde gelegten Elementen, um von hier aus ſich den Ueber-

gang zu bahnen zu dem Begriffe und Weſen des geſchaffenen Geiſtes. Der Kant'ſche Ideengang war es alſo, welcher uns die Pflicht auflegte, in unſerem hiſtoriſchen Referate die Anordnung zu treffen, welche der Leſer in demſelben beobachtet gefunden hat. Allein dieſe Art und Weiſe, ſich über den Weſens-Dualismus der in der Welt durch Gottes ſchöpferiſche Allmacht verwirklichten Realprincipien *mittelſt philoſophiſcher Forſchung* in's Reine zu ſetzen, iſt eine ſolche, welche von der Anthropologie des poſitiven Chriſtenthumes als eine verfehlte und niemals zu dem erwünſchten Ziele führende nicht undeutlich bezeichnet wird. Denn iſt es wahr, — was auf dieſem Standpunkte gar keinem Zweifel unterliegt — daß der Menſch als ein Doppelweſen daſteht in dem geſchaffenen Univerſum, und iſt es ferner wahr, daß nur der Geiſt im Menſchen ſich zu ſelbſtbewußtem und freiem Leben zu erheben vermag, während die mit jenem verbundene Leiblichkeit als Individualität des Naturlebens das Gebiet der Sinnesvorſtellung zu überſchreiten gänzlich außer Stande iſt, ſo kann ſich der Denkgeiſt in dem Verſuche, die Natur als das ihm ſelber gegenſätzliche geſchaffene Weſen in ihrer wahren Qualität zu ergründen, auch nur dann einige Ausſicht auf Erfolg verſprechen, wenn er zuvor der Aufgabe Genüge gethan, die Beſchaffenheit ſeines eigenen Weſens und Lebens zu erforſchen und die Momente feſtzuſtellen, durch welche der Begriff von ihm ſelber conſtituirt wird. Zwar wird es dem wiſſenſchaftlich beſchäftigten Menſchen, d. i. dem empiriſchen Forſcher auch ohne tiefe und allſeitige Erkenntniß ſeines Geiſtes möglich ſein, der Natur die Geſetze abzulauſchen, nach welchen ſie die wundervollen Geſtalten ihres Lebens zur Erſcheinung bringt; aber die bloße Beobachtung und exacte Forſchung kann ſich nie und nimmer auch als das Mittel bewähren, um über die Naturgeſetze hinaus in *das geheimnißvolle Weſen ſelber* einzudringen, auf daß es endlich einmal Aufſchluß gebe über die Relation, welche es zu Gott, ſowie zu den ihm coexiſtenten Factoren des Univerſums einnehme. Und eben hierin, in dieſem Dependenzverhältniſſe beider Wiſſenſchaften, der Natur- von der Geiſteswiſſenſchaft liegt der Grund, warum wir zur kritiſchen Beurtheilung der Kant'ſchen Naturanſchauung erſt übergehen können, nachdem wir uns deſſelben Geſchäftes rückſichtlich des Kant'ſchen Begriffes vom endlichen Geiſte unter dem Leitſterne der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums bereits entledigt haben.

Das erſte Haupt- und Grundmerkmal, welches uns bei der im Anfange dieſer Schrift angeſtellten Analyſe des Kant'ſchen Begriffes von der Materie (Natur) begegnete, wird durch die Unterſcheidung herbeigeführt, die Kant zwiſchen den materiellen Elementen als ſolchen

und den beiden dieſen letzteren immanenten Kräften der Paſſivität (Receptivität) und Reactivität will feſtgehalten wiſſen. Aus dieſer Unterſcheidung leuchtet unzweifelhaft hervor, daß wir uns unter den letzteren Kant's Auffaſſung zufolge bloß formale Erſcheinungen zu denken haben, denen als ſolchen eine ſelbſtſtändige, in ihnen ſelber ruhende Exiſtenz in keiner Weiſe vindicirt werden kann. Sollen jene Kräfte vielmehr auch nur als möglich zugelaſſen und begriffen werden können, ſo mußte Kant auch unumgänglich zu einem anderen, von ihnen ſelber verſchiedenen und wohl zu unterſcheidenden Etwas ſeine Zuflucht nehmen, welches ſich in dieſer Beziehung zunächſt als den Träger (das Subſtrat) von jenen darſtellt. Dieſe gemeinſame Grundlage, welcher die eben genannten bloß formalen Kräfte als ſolche inhäriren, erblickte Kant in den materiellen Elementen als ſolchen. Mit der Beſtimmung aber, daß die beiden Kräfte der Paſſivität und Reactivität (Zurückſtoßung oder Repulſion) den materiellen Elementen als ſolchen inhärirten, von denſelben getragen würden und in denſelben begründet wären, hatte Kant die letzteren ſofort dem Gebiete der bloß formalen Erſcheinungen entzogen und im geraden Gegenſatze zu den ihnen immanenten Kräften in das Reich der eigentlichen und wahrhaften Weſen oder Subſtanzen erhoben.

Wir haben in den vorhergehenden Ausführungen wiederholt ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß Kant rückſichtlich der zum creatürlichen Geiſte im Weſens-Gegenſatze ſtehenden Natur in nichts anderem als eben in der Materie oder — da dieſe Kant's Auffaſſung zufolge nur das Compoſitum von lauter einfachen Atomen oder Elementen iſt — in dieſen materiellen Elementen das reale Subſtrat oder die Subſtanz erblickte, welche allen Natur-Erſcheinungen als ſolchen zu Grunde liege und aus welcher alle ohne irgend eine Ausnahme müßten begriffen werden. Dieſe Ueberzeugung des großen und ſcharfſinnigen Mannes von der Materie als des alleinigen ſämmtliche formale Natur-Erſcheinungen in ſich tragenden und aus ſich herausſetzenden Naturweſens oder von ihr als der einzigen wahrhaften und eigentlichen Naturſubſtanz war, wie wir gleich darthun werden, eine durchaus richtige und conſequente Weiterbildung derjenigen Unterſcheidung, welche derſelbe vorher zwiſchen den materiellen Elementen als ſolchen und dem dieſen immanenten doppelten Vermögen von paſſiver und reactiver Kraftthätigkeit getroffen hatte. Leider aber hatte Kant nicht das Glück, aus dieſem Begriffe von der Materie als des eigentlichen Naturweſens auch alle diejenigen Beſtimmungen oder Merkmale fern zu halten, welche überhaupt die Idee der Subſtanz ohne weiteres von ſich ausſchließt und welche daher in jenen auch nicht aufgenommen

werden können, ohne denſelben von Grund aus wieder zu zerſtören. Vielmehr widerfuhr ihm hier, wie wir nachher ſehen werden, daſſelbe Mißgeſchick wie bei der Conſtituirung ſeines Begriffes vom creatürlichen Geiſte, dem er ja ebenfalls mehrere all' und jeder Subſtanz als ſolcher geradezu widerſprechende Merkmale vindicirte, ohne deßwegen aber auch aufzuhören, denſelben dennoch fortwährend als eine wahrhafte Subſtanz und als ein wirkliches und eigentliches Weſen zu behandeln. In gleicher Weiſe nun galt Kant die Materie, der materielle Stoff als ſolcher, freilich ebenfalls in theilweiſem Widerſpruche zu dem von dieſem concipirten Begriffe als das eine gemeinſame, allen formalen Natur-Erſcheinungen (Kräften und Zuſtänden) zu Grunde liegende und dieſelben in ſich bergende Naturweſen, oder als das Einzige, was innerhalb des unermeßlichen Naturgebäudes auf die Bezeichnung einer wahrhaften Realität und einer eigentlichen Subſtanz gegründeten Anſpruch erheben könne. Und mit dieſer Subſtanzialitätserklärung der Materie oder der materiellen Elemente als ſolcher ſtand Kant zunächſt ohne Zweifel in ſeinem guten Rechte und im Dienſte der Wahrheit, ſo wenig es ihm aus Mangel einer allſeitig entwickelten, wiſſenſchaftlichen Bewußtſeinstheorie auch möglich war, die Vermittelungen nachzuweiſen, durch welche der Denkgeiſt überhaupt zur Erkenntniß der Natur als eines neben ihm beſtehenden ebenfalls wahrhaft realen und ſubſtanzialen Weſens vorſchreitet.

Wir haben in den vorausgeſchickten Kapiteln zu wiederholten Malen hervorgehoben, daß der Geiſt des Menſchen unmittelbar nur die Zuſtände (formalen Erſcheinungen) wahrzunehmen oder anzuſchauen vermag, in welche er ſelber verſetzt iſt oder welche ihm ſelber als dem ihnen zu Grunde liegenden Weſen inhäriren. Denn einzig und allein bei dieſer Annahme iſt die unbeſtreitbar richtige und unzweifelhafte Thatſache ebenſo erklärlich als nothwendig, daß der Geiſt ſchlechterdings außer Stande iſt, ſich zum Bewußtſein (Wiſſen) von einem von ihm ſelber verſchiedenen (materiellen) Gegenſtande zu erheben, wofern derſelbe zu dem letzteren nicht in einem derartigen Verhältniſſe ſteht, wodurch eine Wechſelwirkung beider und demnach auch eine Einwirkung jenes Gegenſtandes auf den Geiſt als ſolchen ermöglicht wird. Ein jeder Menſch kann ohne weiteres, ſo oft es ihm beliebt, an ſich ſelber die Erfahrung machen, daß er nicht die Macht beſitzt, mit Gewißheit und zuverläſſiger Sicherheit den Begriff dieſes oder jenes beſtimmten Gegenſtandes zu gewinnen, wofern derſelbe nicht, ſei es direct ſei es indirect, auf ihn einwirkt und im Geiſte deſſelben eine dem einwirkenden Gegenſtande correſpondirende formale Zuſtändlichkeit oder Erſcheinung hervorruft. Dieſe mannichfachen Zuſtände,

in welche der Geist durch fremde oder äußere Einwirkungen versetzt wird, oder die zahllosen an und für sich bloß formalen, nicht-substanzialen ihm selber immanent gewordenen Erscheinungen sind es allein, welche der Geist unmittelbar anschaut (percipirt) oder wahrnimmt und mit deren Hilfe er sowohl das Wissen um sich selbst als um andere mit und neben ihm bestehende Wesen durchsetzt. Fragen wir nach dem Grunde, warum der Geist nur die ihm selber inhärenten Zustände oder formalen Erscheinungen und schlechterdings nichts anderes unmittelbar anzuschauen vermöge, so wird die einzig richtige und stichhaltige Antwort darin gegeben sein, weil sich jene Zustände oder Erscheinungen auch mit Leichtigkeit als das Einzige, was dem Geiste unmittelbar gegenständlich ist, oder als die einzigen unmittelbaren Objecte desselben erkennen lassen. Der Geist als solcher ist das seinen eigenen Zuständen unmittelbar Unterliegende, also das Subject, während jene ihm unmittelbar gegenständlich sind, also als Objecte desselben sich darstellen. Beide, der Geist und seine Zustände, sind demzufolge zu einer untrennbaren Einheit, zur Subject-Objectivität mit einander verbunden. Während daher die letzteren, die Zustände als an und für sich bloß formale Erscheinungen für ihre Existenz auf den Geist als das ihnen gemeinschaftlich unterliegende und dieselben in sich bergende reale Substrat durchaus angewiesen sind und ohne ihn gar nicht einmal können gedacht werden, besitzt dagegen andererseits dieser an jenen auch solche Objecte, die er sich, eben weil sie ihm selber unmittelbar inhäriren, zur unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung (Perception) zu bringen im Stande ist.

Die beiden vorher bezeichneten Momente der Einwirkung eines fremden (äußeren) Gegenstandes auf den Geist und der unmittelbaren Wahrnehmung oder Anschauung des durch jene Einwirkung im Geiste selber hervorgerufenen Zustandes von Seiten des letzteren sind die ersten und nothwendigsten Bedingungen, ohne welche derjenige Denkproceß, als dessen Schlußresultat sich das Wissen (Bewußtsein) um jenen Gegenstand im Geiste einstellen soll, niemals kann eingeleitet werden. Allein wenn sich dieselben auch als die ersten Momente in dem desfallsigen Denkprocesse des Geistes darstellen, so sind sie doch keineswegs in gleicher Weise auch schon die letzten, welche jenen Denkproceß selber zum Abschlusse brächten. Denn es liegt klar am Tage, daß die bloße Anschauung eines dem Geiste mittelst fremder Einwirkung immanent gewordenen formalen Zustandes als solche keineswegs schon mit einem Wissen (Bewußtsein) des Geistes um den Gegenstand selber, von welchem jene Einwirkung auf ihn ausgegangen, kann identisch gesetzt werden. Doch — bevor wir den in Rede stehenden geistigen

Denkproceß in seinem weiteren Verlaufe zergliedern, müssen wir unser Augenmerk auf die Kräfte des Geistes richten, welche in den beiden bis jetzt besprochenen Momenten zur Offenbarung kommen.

Es ist leicht ersichtlich, daß die eigentliche Ursache oder Causalität, durch welche der in Rede stehende formale Zustand im Geiste hervorgerufen wird, nicht der Geist selber sein kann, da jene Ursache ja außerhalb des Geistes liegt und daher mit Nothwendigkeit in einen von diesem selber verschiedenen Gegenstand hineinfällt. Der Geist kann daher bei der Erzeugung des desfallsigen Zustandes in ihm auch in keiner Weise schon als in Activität befindlich gedacht werden; vielmehr wird die Kraft (das Vermögen) des Geistes, welche sich bei dem Zustandekommen jenes Zustandes zur Aeußerung bringt, als Receptivität oder als Passivität bezeichnet werden müssen. Der Geist empfängt (recipirt) die von außen an ihn herankommende und in ihn eingehende Wirkung und in dem Augenblicke, wo dieses geschieht, wo also die fremde Wirkung und der Geist, so zu sagen, zusammen treffen und der letztere jener in sich selber ein Hinderniß zu ihrem Weiterdringen in infinitum setzt, wird dieselbe im Geiste zu einer eigentlichen Einwirkung oder zu einem formalen Zustande. Zwar bildet der Geist als solcher, als Realprincip, die feste Hinterlage, in welche sich die von außen andringende Wirkung (Bewegung oder Thätigkeit) als Zustand abdrückt, aber dieser Widerstand, den der Geist als solcher dem Laufe und der Richtung jener Wirkung entgegensetzt und wodurch er die letztere in sich selber, so zu sagen, zur Ruhe und zum Stillstande bringt, möchte doch in keiner Hinsicht auch schon als eine eigentlich active oder reactive Bethätigung des Geistes angesehen werden können. Vielmehr bringt sich der Geist in jenem Widerstande nur erst als ein receptives, d. i. für fremde Einwirkungen empfängliches oder als ein passives Wesen zur Erscheinung und zwar letzteres aus dem Grunde, weil sich derselbe insofern, als er lediglich von außen her, von einer ihm an und für sich fremden Macht in einen Zustand versetzt wird, nothwendig leidend oder passiv verhalten muß.

Ganz anders dagegen wird diejenige Kraft oder dasjenige Vermögen des Geistes beschaffen sein, mit dessen Hilfe er sich den ihm selber immanent gewordenen formalen Zustand zur unmittelbaren Wahrnehmung oder Anschauung bringt. Verhält sich der Geist bei der Aufnahme fremder Einwirkungen lediglich receptiv oder passiv, so wird er dagegen in der Anschauung des durch eine solche Einwirkung in ihm selber hervorgerufenen Zustandes schon als sich zu einer eigentlich activen oder besser reactiven Kraftäußerung erhebend gedacht werden müssen. Es liegt auf der Hand, daß die Anschauung oder

Wahrnehmung eines dem Geiſte immanenten formalen Zuſtandes von Seiten des Geiſtes nicht mehr ein bloßes Leiden, ſondern ein eigentliches Thun oder eine active Bethätigung deſſelben zur Vorausſetzung hat. Die Anſchauung als ſolche wird nicht ebenſo, wie der den Inhalt derſelben bildende Zuſtand von außen her, von einer fremden Macht dem Geiſte aufgenöthigt; vielmehr iſt ſie des Geiſtes eigenes Werk und ſie muß als ein ſolches auch gedacht werden, eben weil ſie ſonſt nicht als des Geiſtes eigene, d. h. von ihm ſelber effectuirte Anſchauung feſtgehalten werden könnte. Demnach kann das in dieſer Anſchauung ſich geltend machende Vermögen des Geiſtes auch nicht mit der oben beſprochenen Receptivität oder Paſſivität identificirt werden; vielmehr wird daſſelbe mit Fug und Recht auf den Titel der Activität oder beſſer der Reactivität Anſpruch erheben. Der Reactivität ſagen wir, einmal weil der Geiſt eine ſolch' active Bethätigung, als in jener Anſchauung zu Tage tritt, überhaupt nicht rein aus und durch ſich ſelber zu ſetzen vermag, hierzu vielmehr auf die Reception fremder Einwirkungen angewieſen iſt; und dann, weil die in einer jeden ſolchen Anſchauung des Geiſtes hervortretende Kraftäußerung deſſelben ja direct auf den mittelſt fremder Einwirkung empfangenen Zuſtand gerichtet iſt, gegen denſelben alſo gewiſſermaßen reagirt, eben weil ſie ihn zum unmittelbaren Gegenſtande oder Inhalte hat.

Receptivität (Paſſivität) und Reactivität ſind demzufolge die beiden Kräfte oder Vermögen des Geiſtes, welche in der Aufnahme der von außen in denſelben eingehenden Einwirkungen oder in der Erzeugung ſeiner eigenen formalen Zuſtände und in der Anſchauung oder Wahrnehmung dieſer letzteren von Seiten des Geiſtes zur factiſchen Aeußerung gelangen. Blicken wir auf die Reihenfolge, in welcher ſich die beiden genannten Kräfte bethätigen, ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß bei einer jeden wirklich neuen Anſchauung, d. i. bei einer ſolchen, deren Gegenſtand oder Inhalt als formaler Zuſtand des Geiſtes nur durch eine directe fremde Einwirkung in dieſem zu Stande kommt, das receptive Vermögen dem reactiven in ſeiner Aeußerung vorhergeht. Fragen wir aber nach dem doppelten Verhältniſſe, in welchem die beiden Kräfte des Geiſtes einmal zu dieſem letzteren als ſolchem, als einem wahrhaften und eigentlichen Realprincipe (Weſen), und dann andererſeits zu den mannichfachen Zuſtänden, reſpective Anſchauungen deſſelben ſtehen, ſo ergibt ſich vor allem, daß ſich jene mit dieſen letzteren zunächſt und mit Leichtigkeit unter den Begriff von bloß formalen, nicht-ſubſtanzialen Erſcheinungen ſubſumiren laſſen. Jene wie dieſe ſind bloße Formalitäten, keine wahrhaften Realitäten oder Subſtanzen, weil beiden ganz unterſchiedslos eine ſelbſtſtändige, eine

ihnen selber zuständige Existenz oder ein Sein in und an sich selber nicht zukommt. Vielmehr haben dieselben sammt und sonders ihre Existenz oder ihr Sein einzig und allein in und an dem Geiste, welcher sich zunächst als den unmittelbaren Träger derselben oder als das jenen gemeinschaftlich unterliegende Substrat darstellt, und welcher in dieser Qualität auch nicht anders denn als eine wahrhafte, in und an sich selber seiende Substanz oder als ein eigentliches Wesen oder Realprincip kann gedacht werden. Aber wenn auch die beiden Kräfte der Receptivität oder Reactivität als solche mit den Zuständen und Anschauungen des Geistes den Charakter bloßer Formalität theilen und jene demzufolge ebenso gut wie diese dem Gebiete der formalen Erscheinungen anheimfallen, so haben sie, wie leicht ersichtlich, doch auch wieder in der Beziehung einen gewissen Vorzug vor letzteren, als der Geist in jenen Kräften, so zu sagen, die beiden Hebel oder Instrumente besitzt, mit deren Anwendung er sowohl alle seine Zustände als Anschauungen (oder überhaupt Thätigkeiten, Handlungen) in sich hervorbringt. Alle bloß formalen Erscheinungen des Geistes, welchen Namen dieselben auch immer führen mögen, müssen demnach auf die beiden Kräfte der Receptivität und Reactivität als die jene unmittelbar veranlassenden Ursachen zurückgeführt werden, wohingegen diese Qualität von Kräften auch wieder in der monadischen Einheit des Geistes als solchen, d. i. als eines wahrhaften und eigentlichen Real- nicht Formalprincips ihre ausreichende Begründung findet.

Wir glauben uns des Nachweises überheben zu dürfen, — zumal wir hier eine vollständige Erkenntnißtheorie zu geben keineswegs beabsichtigen — daß die reactive Kraftäußerung, welche in den vom Geiste effectuirten unmittelbaren Anschauungen oder Wahrnehmungen seiner eigenen formalen Zustände zu Tage tritt, an sich noch keine freie, willkürliche Handlung (Thätigkeit) desselben ist. Soll sie dieses werden und soll sich der Geist durch den in Rede stehenden Denkproceß in der That als ein freies Princip bewähren, dann muß derselbe nothwendig noch einen Schritt über jene Anschauung hinausthun, durch welchen er den eingeleiteten Denkproceß selber zum Abschlusse bringt. Es fragt sich vor allem, worin dieser bestehen wird.

In der unmittelbaren Anschauung oder Wahrnehmung seiner eigenen formalen Zustände bewährt sich der Geist, wie auf den ersten Blick einleuchtet, schon als eine eigentliche Ursache oder als eine wahrhafte Causalität. Denn dasjenige, was wir mit dem Ausdrucke „anschauen" oder „wahrnehmen" bezeichnen, fällt ohne Zweifel unter den Begriff einer eigentlichen Handlung oder Thätigkeit, womit der causale Charakter des in jener Anschauung oder Wahrnehmung sich bethätigenden

Realprincips selbstverständlich ohne weiteres gegeben erscheint. Aber so gewiß der Geist durch eine jede seiner Anschauungen sich auch zur Würde eines wahrhaften Causalprincips erhebt, so wird er durch diese als solche doch nur erst Ursache oder Causalität bloß an sich und für Andere, keineswegs aber auch schon in gleicher Weise vor und für sich selber, d. h. eine solche, welche sich in jener Thätigkeit nicht bloß factisch als Causalität beweise und für andere, bereits selbstbewußte Wesen als eine solche zu erkennen gebe, sondern zugleich auch zum Wissen um sich als Causalität und Ursache vordringe. Denn die Aufnahme fremder Einwirkungen und die Anschauung des durch eine solche im Geiste hervorgerufenen formalen Zustandes sind an sich noch keineswegs im Stande, dem Geiste das Wissen um sich selber und um die in seinen eigenen Handlungen sich offenbarende Qualität seines Wesens zu vermitteln. Vielmehr wird hierzu noch ein Drittes und Letztes erforderlich sein und dieses besteht darin, daß der Geist, wie er die Ursache oder Causalität der von ihm effectuirten Anschauungen seiner eigenen Zustände in Wirklichkeit ist, so auch als eine solche sich selber findet und ansetzt. Mit anderen Worten: mit der bloßen Anschauung des eigenen formalen Zustandes von Seiten des Geistes ist der zur Sprache gebrachte Denkproceß desselben noch keineswegs vollendet; im Gegentheil: soll dieser Denkproceß zu seinem Schlusse gedeihen, dann muß der Geist den ihm selber immanenten, unmittelbar wahrgenommenen formalen Zustand oder, was das Gleiche bedeutet, die von ihm selber effectuirte Anschauung auch in Wirklichkeit auf sich selber als die Ursache und Causalität derselben beziehen. Mit diesem Momente greift der Geist hinter seine Anschauung auf sich selber als das jener unterliegende reale und causale Princip zurück; von nun an ist der Geist nicht bloß die Ursache jener Anschauung, sondern er weiß sich auch als diese Ursache, sowie jene als eine von ihm selber effectuirte Wirkung. Der unausbleibliche Erfolg dieser Reduction oder Beziehung seiner eigenen Anschauungen auf sich selber als das diesen zu Grunde liegende reale und causale Princip besteht demnach in dem doppelten Wissen des Geistes um sich selber als die reale oder substanziale Ursache seiner mannichfachen Anschauungen und um diese als ebenso viele Wirkungen von jener, d. h. in dem Selbstbewußtsein des Geistes, in welchem sich ihm sein eigenes Wesen seiner realen (substanzialen) wie formalen Seite nach vollständig aufschließt[1]). Und dieses doppelte Wissen, welches

[1]) Wir haben wohl kaum nothwendig daran zu erinnern, daß wir nicht der

durch das eben hervorgehobene dritte, den jedesmaligen Denkproceß abschließende Moment unmittelbar herbeigeführt wird, steigert den Geist zugleich auch zu einem wahrhaft freien Principe. Denn ist das Licht des Selbstbewußtseins einmal in dem Geiste aufgegangen, dann kann der Wille desselben durch keine äußere, ihm an und für sich fremde Macht bestimmt werden, wenn er selber nicht vorher dazu sein Ja gesprochen und seine Einwilligung gegeben hat. Und will man nun die eine Seite des Selbstbewußtseins, nämlich das Wissen des Geistes um sich selber als wahrhaftes Real- und Causalprincip, welches in dem Worte „Ich" seinen sprachlichen Ausdruck erhält, mit dem Namen der Idee belegen, wohingegen das Wissen desselben um seine eigenen Anschauungen und somit auch um den Inhalt dieser letzteren, d. i. um die dem Geiste als einem Realprincipe mit Hilfe fremder Einwirkungen immanent gewordenen formalen Zustände oder Erscheinungen aus dem schon früher angeführten Grunde als Begriff bezeichnet werden mag, so sind Begriff und Idee, wie ebenfalls schon bemerkt worden, die beiden an sich zwar toto coelo von einander verschiedenen, aber dennoch inseparabelen Gedanken, welche zu jedem vom Geiste eingeleiteten und zum Abschlusse gebrachten Denkprocesse das Endergebniß bilden, und mit welchen der Geist die Qualität sowohl

---

Ansicht sind, als ob der Geist jedesmal, so oft er seiner selbst bewußt wird und damit sich selbst seiner realen (substanzialen) wie formalen Seite nach im Gedanken erfaßt, zugleich auch schon ein besonders tiefes (intensives) und allseitiges Verständniß der Qualität dieses seines eigenen Wesens erreichen müsse oder auch nur zu erreichen im Stande sei. Vielmehr ist dieser tiefere Einblick in die qualitative Beschaffenheit des Geistes als eines Realprincips mit dem jedesmal unwillkürlich eintretenden Selbstbewußtsein desselben noch keineswegs verbunden. Jener kann nur die langsam reifende Frucht eines von dem im Selbstbewußtsein bereits erstarkten Geiste mit freiem Willen eingeleiteten wissenschaftlichen Processes sein, in welchem er sein eigenes Leben und Wesen zum Gegenstande seiner reflectirenden Betrachtung macht. In demselben Maße, als es dem Geiste in dieser wissenschaftlichen Beschäftigung gelingen wird, die Momente ausfindig zu machen, durch deren Vermittelung das Selbstbewußtsein ursprünglich unwillkürlich in ihm selber zu Stande gekommen, in demselben Maße, sage ich, wird die Selbsterkenntniß des Geistes auch nach der Tiefe dringen, um endlich diejenigen Punkte in dem eigenen Leben und Wesen des Geistes zu entdecken, von wo aus sich das möglichst höchste wissenschaftliche Verständniß des sichtbaren und unsichtbaren Universums und seines allmächtigen Schöpfers gewinnen läßt. Und wer wollte Bedenken tragen, der Behauptung als einer Wahrheit beizupflichten, daß eben diesem dem Denkgeiste von Gott selber eingepflanzten Triebe nach einem wahrhaft wissenschaftlichen Verständnisse seiner selbst, sowie der übrigen Factoren des Universums und des dieselben creirenden Gottes die Philosophie mit ihren mannichfachen Systemen Existenz und Dasein zu verdanken hat?

seiner selbst als eines jeden anderen ihm selber coexistenten Realprincips zu erfassen im Stande ist [1]).

Hiermit haben wir die in jedem einzelnen Denkprocesse des Geistes sich einstellenden Momente der Reihe nach und so weit dieses durch den uns vorgezeichneten Zweck erfordert wird, auch vollständig und erschöpfend nachgewiesen. Durch die Kenntnißnahme jener Momente sind wir daher, wie sich leicht zeigen läßt, auch an dem einem Kant verborgen gebliebenen Punkte bereits angekommen, auf welchem es möglich wird, den Weg zu überschauen, den der Denkgeist zurückzulegen hat, wenn er zur Erkenntniß der Natur als eines neben ihm existirenden, ebenfalls wahrhaft realen und substanzialen Wesens vorschreitet.

Die formalen, dem Geiste durch fremde Einwirkung inhärent gewordenen Zustände bieten unstreitig der Betrachtung eine doppelte Seite dar. Blicken wir auf den Träger, in welchem dieselben zur Existenz gelangen, so ist dieser kein anderer als der Geist selber, sofern sich derselbe als ein eigentliches Realprincip, als eine wahrhafte Substanz und Wesenheit darstellt. Sie sind deßwegen die eigenen Zustände des Geistes und stehen, da sie demselben unmittelbar inhäriren, in Hinsicht auf den letzteren in dem Verhältnisse der zahlreichen formalen Objecte zu dem einen denselben gemeinschaftlich unterliegenden Subjecte. Als *Subject* ist der Geist eine wahrhafte, in sich selber ruhende Substanz, ein eigentliches Realprincip, wohingegen derselbe *seiner objectiven Seite nach* dem Gebiete der formalen, d. i. nicht in ihnen selber, sondern im Geiste als einem Realprincipe wurzelnden Erscheinungen angehört. So gewiß nun allen der in Rede stehenden Zustände diese Beziehung zum Geiste als dem unmittelbaren substanzialen Träger derselben nothwendig und wesentlich ist, ebenso wesentlich müssen dieselben aber auch andererseits nach außen bezogen werden auf eine Ursache, durch welche sie ursprünglich veranlaßt wurden, da, wie wir früher schon hervorgehoben haben, der Geist als diese Ursache in keiner Weise kann betrachtet werden. Sehen wir demnach auf *den Inhalt* der dem Geiste mittelst fremder Einwirkung immanent gewordenen Zustände, welche er sich in demjenigen Gedanken, den wir als *Begriff* bezeichnet haben, zum Bewußtsein bringt, so werden dieselben sammt und sonders die formalen abstrahirten Bilder derjenigen Gegenstände darstellen, welche in ihrer Einwirkung auf den Geist jene in diesem hervorgerufen. Der Geist ist demzufolge gleichsam ein Spiegel, in welchem sich die Bilder der mit ihm in Wechselwirkung stehenden Gegenstände in der Gestalt von formalen Zuständen oder Erscheinungen

[1]) cf. p. 6.

reflectiren. Ein jeder dieſer äußeren auf den Geiſt einwirkenden Gegenſtände läßt ſich in demſelben, ſo zu ſagen, nieder, freilich — nicht als das, was er an ſich iſt, d. h. als wirklicher Gegenſtand, ſondern in der Geſtalt eines formalen, abſtrahirten (logiſchen) Bildes. Und nur dieſes Bild iſt es und ſchlechterdings nichts anderes, welches dem Geiſte das Wiſſen um äußere, von ihm ſelber unabhängige, aber ungeachtet dieſer Unabhängigkeit ebenfalls wahrhaft reale oder ſubſtanziale Naturgegenſtände vermittelt. Hat ſich nämlich der Geiſt in der oben beſchriebenen Art und Weiſe das ihm ſelber immanente Bild eines äußeren Gegenſtandes zum Bewußtſein gebracht, dann muß er dieſen Gedanken auch nach außen beziehen, um ihm einen wahrhaft realen Inhalt zu geben. Denn war der Geiſt, wie wir wiederholt bemerkt haben, einzig und allein aus dem Grunde, weil die Anſchauung ſeiner eigenen Zuſtände als ſolche dem Gebiete der formalen Erſcheinung (der ſubjectivirenden oder verinnernden Thätigkeit) anheimfällt, durchaus genöthigt, auf ſich ſelber als das jene aus ſich herausſetzende wahrhaft ſubſtanziale Weſen oder Realprincip zurückzugreifen, ſo kann derſelbe nun auch, ſo oft ihm ein bloß formaler Zuſtand oder eine bloße Erſcheinung zum Bewußtſein kommt, dieſe als ſolche ſchlechterdings nicht feſthalten, wofern zu derſelben nicht eine wahrhafte und eigentliche Subſtanz poſtulirt wird, in welcher jene ihre Begründung findet. Zwar kann es für denjenigen, der die von uns in ihren Grundzügen mitgetheilte Erkenntnißtheorie richtig gefaßt hat, nicht zweifelhaft ſein, daß jeder Begriff als Wiſſen des Geiſtes um ſeine eigenen Zuſtände unmittelbar einen realen Inhalt noch nicht beſitzt. Das begriffliche Denken des Geiſtes iſt als ſolches kein real ſetzendes, d. h. wahrhafte Realitäten oder Subſtanzen erfaſſendes Denken, eben weil ſich der Geiſt durch daſſelbe unmittelbar nur ſeine eigenen bloß formalen und nicht ſubſtanzialen Zuſtände zum Bewußtſein bringt. Aber was den Begriffen des Geiſtes als ſolchen, d. h. in ihrer Unmittelbarkeit noch abgeht, nämlich all' und jeder reale oder ſubſtanziale Inhalt, das wird ihnen gegeben, ſobald dieſelben vom Geiſte nach außen auf diejenigen Urſachen bezogen werden, welche den formalen Inhalt jener Begriffe, d. i. die formalen Zuſtände im Geiſte durch Einwirkung auf dieſen veranlaßt haben. Und hier erhebt ſich nun vor allem die Frage nach der Art und Weiſe, in welcher der Geiſt dieſe Urſachen ebenfalls als wahrhafte Weſen oder Realprincipien anſetzt.

Nimmt der Geiſt die ſeinen eigenen formalen Zuſtänden immanente Beziehung nach außen vor, ſo ſieht er ſich zunächſt genöthigt zur Statuirung einer Kraft oder eines außer ihm ſich bethätigen-

den activen Vermögens. Denn wollte er außer sich, von woher der formale Zustand mittelst Einwirkung in ihn selber gekommen ist, eine in Wirklichkeit sich äußernde Kraft oder ein solches Vermögen nicht annehmen, so würde ihm jeder Grund fehlen, aus welchem er die ihm selber immanenten formalen Zustände oder den formalen Inhalt seiner mannichfachen Anschauungen und Begriffe erklären könnte. So gewiß daher der Geist seine eigenen Erscheinungen z. B. seine verschiedenen Gedanken, insofern sie das Product seiner und nicht einer fremden Kraftthätigkeit sind, zunächst auf die ihm selber immanenten Kräfte der Receptivität und Reactivität zurückführt und aus denselben begreiflich findet, mit eben derselben Gewißheit muß er aber auch für alle diejenigen Zustände seines eigenen Wesens, als deren Causalgrund er sich selber nicht ansetzen kann, d. i. für den formalen Inhalt seiner zahllosen Begriffe vor allem eine außer ihm sich bethätigende und von ihm selber unabhängige Kraft postuliren, durch deren Einwirkung auf ihn jene in ihm selber entstanden sind. Mit dieser ersten und nächsten Entdeckung, daß die Causalität für die ihm selber inhärirenden formalen Zustände in eine neben und unabhängig von ihm bestehende Kraft hineinfalle, hat der Geist aber auch schon festen Fuß gefaßt im Gebiete der Außenwelt und den Punkt ergriffen, von wo aus er auf neue Eroberungen ausgehen und eine Erweiterung der bereits eingeleiteten Naturerkenntniß mit Sicherheit erstreben kann. Und fragen wir, worauf derselbe bei diesem Bemühen seinen Blick vor allem richten wird, so wird vorläufig nichts das Interesse des Geistes mehr in Anspruch nehmen, als die Zahl und Beschaffenheit, in welcher die von ihm selber zu postulirende Causalität seiner eigenen Zustände, d. i. jene außer ihm selber existirende Kraft näher zu bestimmen sei.

Es ist keinem Zweifel unterlegen, daß dasjenige Vermögen, mit dessen Hilfe die Gegenstände der Außenwelt auf den Geist einzuwirken befähigt sind, zunächst nicht anders denn als Activität bezeichnet werden kann, da sich jene Gegenstände in diesen Einwirkungen ja ohne weiteres als wahrhafte und eigentliche Causalitäten zu erkennen geben. Aber wird diese den Gegenständen der Außenwelt vindicirte active Kraftthätigkeit auch die einzige sein, welche jenen Gegenständen zuerkannt werden muß? Bei dem Verständigungsversuche des Denkgeistes über die Anzahl der den außer ihm befindlichen (materiellen) Gegenständen zu vindicirenden Kräfte kann es demselben unmöglich entgehen, daß jene Gegenstände, wie sie auf ihn selber einwirken, ebenso auch umgekehrt von ihm sowohl als von einander Einwirkungen der mannichfaltigsten Art empfangen oder erleiden. Der Geist findet sich demnach bei der Beziehung seiner Begriffe nach außen sofort mit einer

Welt von Gegenständen in Verbindung stehend, welche sich ohne allen Zweifel einerseits, nämlich in den von ihnen selber ausgehenden Einwirkungen auf den Geist activ, andererseits aber auch bei den mannichfaltigen, in sie selber eingehenden Einwirkungen receptiv oder passiv verhalten müssen. So gewiß nun der Geist wegen der Aufnahme fremder Einwirkungen und der Rückwirkung gegen dieselben nicht umhin konnte, in und an sich selber ein doppeltes Vermögen zu unterscheiden, ebenso wird derselbe bei der Beziehung seiner formalen Zustände nach außen auf die Ursachen derselben auch unumgänglich genöthigt sein, den letzteren in gleicher Weise nicht eine, sondern zwei Kräfte beizulegen, welche, wie die ihm selber immanente Dualität von Kräften, ebenfalls auf die Bezeichnung der Receptivität (Passivität) und Activität, oder besser der Reactivität werden Anspruch erheben können [1]).

Doch mit der Statuirung einer doppelten, passiven und activen (reactiven) Kraftthätigkeit in denjenigen Ursachen, welche die formalen Zustände des Geistes durch Einwirkung auf diesen in ihm selber veranlaßt haben, ist das Suchen desselben nach einem wahrhaft realen oder substanzialen Inhalte für seine an sich bloß formalen Begriffe noch nicht zum Ziele gekommen. Wir haben früher die zweifellos richtige Erkenntniß gewonnen, daß die beiden dem Geiste immanenten Kräfte nicht weniger als die Gesammtheit seiner eigenen Zustände ohne irgend eine Ausnahme unter die Kategorie von formalen Erscheinungen fallen, denen als solchen eine selbstständige oder eine in und an ihnen selber seiende Existenz nicht vindicirt werden kann. Vielmehr ist es eben der bloß formale Charakter der letzteren, welcher den Geist veranlaßt, ja nöthigt, sich selber nicht ebenfalls als eine bloße Kraft, sondern im geraden Gegensatze zu jenen als eine wahrhafte Realität anzusetzen, um in dieser die Existenz jener erklärlich zu finden. Der Geist bezieht demnach in und an sich selber jede ihm immanente Erscheinung, d. h. jede Kraft und jeden seiner eigenen Zustände auf ein Princip oder Wesen, welchem dieselben unmittelbar inhäriren, und als welches er in dem vorstehenden Falle sich selber findet und ansetzt. Hat der Geist diese Beziehung aber einmal in und an sich selber vorgenommen, wodurch, wie wir gesehen haben, die Sonne des Selbstbewußtseins an seinem Horizonte aufgeht, so kann er von jetzt an nicht bloß, — er muß

---

1) Daß ungeachtet dieser gleichen Bezeichnung dennoch zwischen den Kräften des Geistes und denen der Materie ein wesentlicher Unterschied obwaltet, und worin diese Verschiedenheit selber begründet sei, werden wir weiter unten zur Sprache bringen.

ſogar überall da, wo ihm eine Kraft (Erſcheinung) begegnet, die er ſich ſelber zu vindiciren außer Stande iſt, auch ſofort eine wahrhafte Realität oder ein eigentliches Weſen ſtatuiren, welchem jene ebenfalls unmittelbar inhärirend gedacht wird. Den beiden Kräften der Paſſivität und Reactivität, welche der Geiſt den auf ihn ſelber einwirkenden äußeren (materiellen) Gegenſtänden zu vindiciren genöthigt iſt, muß derſelbe demzufolge ebenfalls ein wahrhaftes Realprincip unterlegen, welches ſich in ganz gleicher Weiſe, wie das geiſtige Realprincip in Beziehung auf ſeine Kräfte als den unmittelbaren ſubſtanzialen (weſenhaften) Grund und Träger von jenen darſtellt. Und wie der Geiſt ſeine eigenen formalen Zuſtände, inſofern er dieſe auf ſich ſelber als ihre Urſache zurückführt, zunächſt als das Product der ihm ſelber immanenten doppelten Kraft begreift und dann erſt beide, dieſe Kräfte und jene Zuſtände, in ſich als dem ihnen unmittelbar unterſtehenden Realprincipe begründet, ſo auch werden die zwei der Naturſubſtanz immanenten Kräfte in die Mitte zu ſtehen kommen zwiſchen dieſe und die formalen Zuſtände derſelben, da die letzteren von dem Naturweſen als ſolchem mittelſt ſeiner beiden Kräfte ebenfalls effectuirt gedacht werden müſſen.

Nachdem wir in den vorſtehenden Deductionen die Vermittelungen nachgewieſen, durch welche der Denkgeiſt zur Anerkennung der außer ihm befindlichen und nur mittelſt gegenſeitiger Einwirkung mit ihm ſelber in Wechſelrapport ſtehenden Naturgegenſtände als wahrhafter Weſen oder Subſtanzen geführt wird, ſind wir zugleich auch in den Stand geſetzt, die Aufgabe, um derentwillen jene Nachweiſungen eigentlich unternommen wurden, zu löſen und ſo auf die durchaus wichtige und bedeutungsvolle Frage, worein denn nun an jenen Gegenſtänden die eigentliche Subſtanz oder das Weſen als ſolches zu ſetzen ſei, die ebenſo richtige als begründete Antwort zu geben.

Wir haben an mehreren Stellen dieſer Schrift in Erfahrung gebracht[1]), daß Kant in der Materie, in dem materiellen Stoffe als ſolchem oder — da ihm die Materie nur ein Compoſitum aus lauter einfachen Elementen darſtellte — in dieſen letzteren das eigentliche Weſen oder die Subſtanz der Natur anerkannt wiſſen wollte. Auf Grundlage der von uns entwickelten Erkenntnißtheorie können wir keinen Augenblick Bedenken tragen, dieſer Ueberzeugung des großen Mannes unſeren vollen Beifall zu ſchenken, ſo gerne wir andererſeits auch eingeſtehen, daß Kant ſelbſt nicht einmal einen nur leiſen Verſuch gemacht hat, ſeiner desfallſigen Anſicht die nothwendige wiſſenſchaftliche

[1]) cf. p. 11 u. 12.

Begründung hinzuzufügen. Ja ſind die oben in der Analyſe des geiſtigen Denkproceſſes angegebenen Momente in der That und Wahrheit diejenigen, durch welche allein dem Geiſte die Erfaſſung der außer ihm befindlichen Naturgegenſtände als ebenſo vieler wahrhafter und eigentlicher Realitäten oder ſubſtanzialer Individualitäten ermöglicht wird, wer könnte ſich dann noch der Ueberzeugung verſchließen, daß Kant zur Löſung der in Rede ſtehenden Aufgabe ſchlechterdings außer Stande war, eben weil er ſich von vornherein der Mühe überhoben hatte, den geiſtigen Denkproceß als den Angelpunkt aller metaphyſiſchen Forſchung ebenſo tief als allſeitig zu ergründen. Wiewohl demnach Kant's Auffaſſung von der Materie als der eigentlichen Naturſubſtanz oder dem wahrhaften, allen Naturerſcheinungen zu Grunde liegenden Weſen volle Anerkennung verdient, — dennoch kann dieſelbe bei ihm nicht als das Reſultat einer wiſſenſchaftlichen Beweisführung betrachtet werden; im Gegentheil war dieſelbe bei Kant nichts mehr und nichts weniger als ein Seherblick, eine Art von Divination, durch welche allerdings, wie durch ſo vieles andere, die demſelben angeborene Genialität wieder glänzend zu Tage tritt. Wollen wir nun aber rückſichtlich des vorliegenden Problemes das von Kant Verſäumte nachholen, ſo werden wir uns vorzüglich an das Eine zu erinnern haben, daß ſämmtliche formale Erſcheinungen des Geiſtes, ſowohl die beiden Kräfte als die mannichfachen Zuſtände deſſelben, dem letzteren, inſofern er eine wahrhafte Subſtanz, ein eigentliches Realprincip iſt, *unmittelbar* inhäriren. Dieſe *Unmittelbarkeit*, in welcher dem Geiſte ſeine eigenen Erſcheinungen immanent gedacht werden müſſen, darf in keiner Weiſe überſehen werden, wenn es ſich um die Beſtimmung und Angabe deſſen handelt, was in der Natur auf den Titel *der Naturſubſtanz, des Naturweſens* Anſpruch erheben könne. Denn dieſelbe Relation, in welche der Geiſt ſeine eigenen Erſcheinungen zu ſich ſelber als dem dieſen unterliegenden und ſie tragenden Weſen geſtellt findet, muß derſelbe auch ohne weiteres anſetzen zwiſchen jeder anderen Erſcheinung, die er als ſolche nicht auf ſich beziehen kann, und dem Weſen, welches er zur Begründung jener zu poſtuliren ſich gezwungen ſieht. Oder wie ſollte dem Geiſte, wäre dieſes nicht der Fall, überhaupt noch die Möglichkeit geboten ſein, über die Subſtanzialität und Weſenhaftigkeit eines ihm an und für ſich fremden und von ihm ſelber verſchiedenen Gegenſtandes ein ſicheres Urtheil zu gewinnen? Fragen wir nun aber, was ſich denn als den *unmittelbaren* Träger ſowohl der den mannichfachen materiellen Gegenſtänden immanenten Zuſtände als auch der in denſelben zur Aeußerung kommenden Kräfte der Receptivität und Reactivität dem Blicke des Beobachters zu erkennen gebe,

so kann es selbst nicht einmal dem leisesten Zweifel unterliegen, daß wir dieses Etwas in der Materie oder dem materiellen Stoffe als solchem und nicht in einem von diesem selber verschiedenen Dritten zu denken haben, — eine Thatsache, aus welcher die wahrhafte Substanzialität und Wesenhaftigkeit der Materie als solcher augenblicklich hervorleuchtet. Denn so gewiß der Geist mit dem Erfassen seiner selbst als des substanzialen Trägers aller seiner bloß formalen Erscheinungen an einem relativen Abschlusse seines Denkens angekommen ist, indem er keineswegs, wie die Erscheinungen in ihm selber als der jenen unterliegenden Substanz, so auch sich selber wieder in einem von diesem verschiedenen Dritten begründet, ebenso kann derselbe auch keine weitere Beziehung mit der Materie oder dem materiellen Stoffe als solchem auf ein anderes diesem zu Grunde liegendes Wesen vornehmen, nachdem er einmal die formalen Naturerscheinungen als jenem selber und nicht einem hiervon verschiedenen Dritten inhärirend begriffen hat. Und in der That! für eine solche Beziehung der Materie auf ein anderes von dieser verschiedenes Wesen, welchem jene als eine bloße Erscheinung inhärirte, ist auch in dem gewöhnlichen oder empirischen, aller philosophischen Reflexion vorhergehenden Denken des Menschen nicht die Spur einer Nöthigung enthalten. Ist aber namentlich diese letztere Behauptung eine Wahrheit, die jeder durch eine vorurtheilslose Beobachtung in und an sich selber erfahren wird, fürwahr! dann kann die Frage, ob Kant im Rechte gewesen, als er in der Materie, dem materiellen Stoffe als solchem die eigentliche Substanz oder das Wesen der Natur erblickte, auch um so weniger negirt werden, als keine Philosophie, welche in ihren Resultaten Anspruch auf unsere Anerkennung erheben will, sich mit den Thatsachen eines unbefangenen, von keinem wissenschaftlichen Systeme voreingenommenen Denkens oder, w. d. i., mit den unwillkürlich und daher nothwendig sich bildenden Urtheilen des sogenannten gesunden oder allgemeinen Menschenverstandes in Widerspruch setzen darf. Wollte daher Jemand allen diesen Gründen gegenüber die in Rede stehende Darstellung des scharfsinnigen Mannes in ihrer Richtigkeit und Wahrheit dennoch anzweifeln oder gar als eine unrichtige verwerfen, so könnte das bei dieser Lage der Dinge mit Fug und Recht auch nur dann geschehen, wenn derselbe zuvor gezeigt hätte, entweder, daß der Geist seine eigenen formalen Erscheinungen, d. i. seine Zustände und Kräfte nicht in ihm selber als dem jenen unmittelbar unterliegenden Realprincipe inhärent denke, oder aber, falls dieses nicht möglich sein sollte, daß die Materie, der materielle Stoff als solcher sich nicht als der unmittelbare Träger aller derjenigen Kräfte und

Zuſtände darſtelle, welche wir unter den gemeinſamen Namen der formalen Naturerſcheinungen zuſammenfaſſen. Das Eine wie das Andere möchte aber doch, ſo zweifeln wir nicht, ſelbſt dem ſcharfſinnigſten Beobachter des Natur- und Geiſteslebens ſchwer werden!

Eine wiſſenſchaftliche Betrachtung des unermeßlichen vor unſeren Augen daſtehenden und in einem ununterbrochenen Wechſel ſich verändernden Naturgebäudes wird demzufolge bei dieſem ebenſo, wie beim Geiſte, zwiſchen den formalen Erſcheinungen und der dieſen unterliegenden Subſtanz oder der eigentlichen Realität zu unterſcheiden haben. Sind jene in der unendlichen Fülle der verſchiedenen Zuſtände (Formen) und in den beiden Kräften der Paſſivität und Reactivität gegeben, welche dem Naturweſen, der Naturſubſtanz unmittelbar inhäriren und von ihr als dem wahrhaft realen und nicht mehr formalen Grunde derſelben getragen werden, ſo beſitzen wir dagegen die eigentliche Naturſubſtanz, das Naturweſen ſelber in der Materie oder dem materiellen Stoffe als ſolchem. Und da es innerhalb der Sphäre einer jeden Subſtanz ſchlechterdings nichts geben kann als dieſe ſelber und die von ihr als einem wahrhaften Real- und Cauſalprincipe effectuirten Wirkungen als ebenſo viele aus ihr ſelber herausgeſtellte formale Erſcheinungen, ſo werden wir auch in der Materie oder dem materiellen Stoffe als ſolchem den fruchtbaren Schooß und die ergiebige Quelle anerkennen müſſen, welcher alle Naturerſcheinungen als ſolche, ſo complicirt und ſtaunenerregend dieſelben auch immer ſein mögen, ſelbſt die ſubjectivirenden Thätigkeiten der Thierwelt nicht ausgenommen, ihr Daſein zu verdanken haben. Hiermit ſoll jedoch keineswegs zugleich auch behauptet werden, daß die Naturſubſtanz als das allen Naturerſcheinungen gemeinſchaftlich unterliegende Real- oder Cauſalprincip in dem primitiven Zuſtande ihres Daſeins ſchon materiell geweſen oder daß dieſelbe als Materie, als materieller Stoff unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen. Ja die wiſſenſchaftliche und gründliche Beantwortung der Frage, ob dieſes gedacht werden müſſe, oder aber ob das gerade Gegentheil hiervon der Fall ſei, und ob die Natur oder das Naturprincip nicht ſowohl in Folge der Setzung Gottes materiell ſei, als vielmehr in Folge der Entwickelung, in welche daſſelbe eingetreten, ſich erſt materialiſirt habe, iſt durch unſere bisherigen Erörterungen noch gar nicht einmal genügend vorbereitet. Denn zur Löſung dieſes Räthſels iſt ohne Zweifel vor allem erforderlich, daß wir uns den materiellen Stoff oder die Naturſubſtanz in ihrem jetzigen (differenzirten) Zuſtande nach ihrer grundweſentlichen, von der des Geiſtes qualitativ verſchiedenen

Beſchaffenheit zur Kenntniß bringen, um ſo die Relation, welche dieſelbe ſowohl zum creatürlichen Geiſte als zu Gott einnimmt, feſtzuſtellen und hiermit die Grundlage zu gewinnen, auf welcher allein jene Frage ihre wiſſenſchaftliche Erledigung finden kann [1]).

---

[1]) Die oben ausgeſprochene Anſicht, daß alle Erſcheinungen des Naturlebens, auch die ſubjectiven der Sinnesvorſtellungen, der ſinnlichen Empfindungen und Begierden in der Thierwelt lediglich Aeußerungen und Wirkungen der Materie, des materiellen Stoffes als ſolchen ſeien, wird dem Leſer ſofort als eine derartige in die Augen ſpringen, welche mit der Auffaſſung der Materie als der eigentlichen Naturſubſtanz oder des einen Naturweſens nothwendig gegeben iſt. Muß die Materie, der materielle Stoff in Wirklichkeit als das eine alle formale Naturerſcheinungen in ſich bergende Weſen oder Realprincip anerkannt werden, ſo kann es fernerhin auch keinem Zweifel unterliegen, daß wir in demſelben das alle jene Erſcheinungen aus ſich herausſetzende und effectuirende Cauſalprincip in Wahrheit beſitzen, eben weil man ſich unter dem letzteren nichts anderes zu denken hat, als die Naturſubſtanz oder das Naturweſen ſelber, ſofern dieſes zu wirklicher Bethätigung oder eigentlicher Kraftäußerung vordringt. Es iſt daher unſere ausgeſprochene Ueberzeugung, daß die Materie, der materielle Stoff als ſolcher auf einer gewiſſen Stufe ſeiner Entwickelung, nämlich in den organiſchen Individualitäten der Thierwelt durch Effectuirung der Sinnes-Vorſtellungen und ſinnlichen Begierden (Empfindungen) auch ein wahrhaft ſubjectives Leben zur Offenbarung bringt. Wollte man nun die Materie, den materiellen Stoff, ſofern derſelbe zur Effectuirung der zuletzt genannten Lebensäußerungen befähigt iſt, d. i. das Senſorium der Thiere als Thierſeele bezeichnen, ſo könnte man dieſen Ausdruck wohl hingehen laſſen, wenn derſelbe nicht gar zu leicht den Gedanken nahe legte, daß unter demſelben ein eigenes, von der materiellen Gehirnmaſſe der Thiere als ſolcher verſchiedenes Realprincip oder Weſen zu verſtehen ſei, auf welches jene ſubjectiven Thätigkeiten als auf die dieſe aus ſich herausſetzende Cauſalität zu beziehen ſeien. Dieſe letztere Auffaſſung, die ſich, wie wir geſehen haben, auch bei Kant findet, ſetzt in dem Thiere ſchon einen wahrhaften Weſens-Dualismus von Leib (Materie) und Seele, und es iſt daher kein Wunder, daß ein qualitativer Unterſchied zwiſchen der letzteren, der Thierſeele und der Seele (dem Geiſte) des Menſchen nicht mehr beibehalten wird (cf. p. 60 u. 61). Um daher dieſer der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums ebenſo ſehr als dem Reſultate der oben entwickelten Erkenntnißtheorie widerſprechenden Naturanſchauung durch das Wort „Thierſeele" keinen Vorſchub zu leiſten, ziehen wir es vor, daſſelbe gänzlich zu vermeiden und von einer Naturſeele (Thier- oder Pflanzenſeele) und desgleichen von einem Naturgeiſte überhaupt gar nicht mehr zu reden. Innerhalb der Natur gibt es nichts anderes als Materie und ihre Erſcheinungen, reſpective Wirkungen, weßhalb denn auch der Materialismus, auf dieſes Gebiet beſchränkt, d. h. inſofern er lediglich alle Naturerſcheinungen aus der Materie zu erklären und abzuleiten ſucht, in ſeinem vollen Rechte iſt. Sollte aber Jemand ohne Würdigung der für dieſe Auffaſſung vorgelegten Gründe daran Aergerniß nehmen, daß hier der Materie als ſolcher eine gewiſſe Art von Denken, nämlich die Sinnes-Vorſtellung zugeſchrieben wird, und ſollte dieſes Aergerniß zugleich daher kommen, weil jener von vornherein, d. h. aus bloßem Vorurtheil die Materie, den materiellen Stoff

Doch — bevor wir uns anschicken, diejenige Höhe in der wissenschaftlichen Betrachtung der Natur und ihres wundervollen Lebens zu ersteigen, auf welcher uns die Lösung des eben vorgelegten Problemes möglich ist, müssen wir dem Zwecke dieser Schrift entsprechend noch die Bemerkung einfließen lassen, daß für die Richtigkeit des in vorstehenden Deductionen gewonnenen Resultates, durch welches die Kant'sche Ansicht von der Materie als dem eigentlichen Wesen oder der Substanz der Natur begründet wird, die Creationsidee des positiven Christenthums wenigstens indirect ihr Zeugniß ebenfalls nicht schuldig bleibt. Zwar wollen wir hiermit keineswegs behaupten, daß sich die historische oder übernatürliche Offenbarung Gottes ausdrücklich hierüber ausgesprochen und die vorgetragene Ansicht zu der ihrigen gemacht habe. Es kann daher auch nicht unsere Absicht sein, diejenigen eines Widerspruches gegen die letztere zu bezüchtigen, welche eine von der unserigen verschiedene Auffassung hegen und die demzufolge in der Materie als solcher ebenfalls nichts anderes als eine bloße Erscheinung erblicken, welcher sie ein von ihr selber verschiedenes Reale als die eigentliche Substanz oder das Wesen der Natur unterlegen. Vielmehr soll mit obiger Aeußerung weiter nichts gesagt sein als dieses, daß es einer unbefangenen, vorurtheilslosen Reflexion über Inhalt und Bedeutung der christlichen Schöpfungslehre wohl gelingen möchte, den Nachweis zu liefern, daß diese die von uns in voller Uebereinstimmung mit Kant ausgesprochene Ueberzeugung von der Materie ebenfalls als die richtige zu erkennen gebe, so gewiß es andererseits auch ist, daß von Seiten der Offenbarung Gottes nichts verhindert, die eine oder andere Auffassung des in Rede stehenden Gegenstandes wissenschaftlich zu vertheidigen, eben weil sich jene in directer Weise und mit ausdrücklichen Worten über diesen nicht erklärt hat.

Wofern die beiden Ausdrücke „schaffen" und „Schöpfung" in dem metaphysischen, vom positiven Christenthume wie vom allgemeinen Sprachgebrauche ihnen beigelegten Sinne genommen werden, hat man unter denselben ohne allen Zweifel nichts geringeres zu verstehen als

---

und das sinnliche Vorstellen für zwei Dinge hält, die ebenso wenig als Himmel und Hölle mit einander zu thun haben, so wollen wir einem solchen noch zu erwägen geben, daß unserer Ansicht zufolge die Materie als die Substanz der Natur ebenso gut wie jeder geschaffene Geist ein realisirter oder substanzialisirter Gedanke Gottes ist, und daß demgemäß auch die Vermuthung, es müsse dieser nicht weniger als dem Geiste die Befähigung innewohnen, zu irgend einem Denken, wenn zwar zu einem von dem des Geistes qualitativ verschiedenen vorzudringen, ebenfalls von vornherein zum wenigsten die gleiche Berechtigung wie die ihr entgegengesetzte für sich beanspruchen kann.

die Effectuirung eigentlicher und wahrhafter Realprincipien oder Substanzen aus Nichts von Seiten des allmächtigen Gottes. In der Schöpfung setzt demzufolge Gott wahrhafte und eigentliche Realprincipien, Substanzen oder Wesen und zwar aus Nichts, d. h. aus keinem schon vor der Setzung derselben irgendwo vorhandenen Wesen. Aus dem Umstande, daß alles und jedes, was sich als ein eigentliches und unmittelbares Geschöpf Gottes legitimiren will, aus Nichts gesetzt, oder, was unseren früheren Mittheilungen gemäß dasselbe ist, als ursprünglich bloß formale Idee seiner eigenen Intelligenz lediglich durch die Kraft und Macht des Willens Gottes verwirklicht worden, haben wir es schon im dritten Kapitel ebenso erklärlich als nothwendig gefunden, daß jede Creatur, in welcher Beschaffenheit dieselbe auch immer zur Entwickelung komme und welchen Reichthum des Lebens sie in dieser auch zur Offenbarung bringe, primitive, d. h. insofern sie bloße Setzung Gottes ist, als ein schlechthin ungetheiltes oder ganzheitliches, sowie als ein noch ganz und gar inactives oder lebloses, aber doch lebensfähiges oder lebenskräftiges Realprincip gedacht werde. Der ursprüngliche Zustand schlechthinniger Inactivität, mit welchem behaftet jede Creatur zur Existenz kommend gedacht werden muß, macht nun aber sofort einen Entwickelungs- oder, w. d. i., einen Differenzirungsproceß nothwendig, wenn dieselbe überhaupt aus ihrer ursprünglichen Inactivität heraustreten und zu wirklichem Leben übergehen soll. Dieser Entwickelungsproceß kann nicht von der zu entwickelnden Creatur selber ausgehen, vielmehr wird derselbe eingeleitet durch fremde, d. i. von einem anderen, im Leben bereits befindlichen Realprincipe herrührenden und in jene eindringenden Einwirkungen. Und hier erhebt sich nun zum Zwecke der Lösung der uns vorliegenden Aufgabe vor allem die Frage: Wie muß der Creationsidee des positiven Christenthums zufolge dieser Differenzirungsproceß in und an der von Gott geschaffenen Natursubstanz vor sich gehend aufgefaßt werden?

Unter den Einwirkungen, welche eine in ihrer primitiven Inactivität noch befindliche Creatur zu differenziren oder zu activem Leben zu erwecken die Macht besitzen, kann man, wie früher gezeigt worden, unter Zugrundelegung der christlichen Schöpfungslehre nichts anderes verstehen als bloße Bewegungen oder Thätigkeiten, welche von einem bereits lebendigen Realprincipe verursacht werden und in jene, die zu differenzirende Creatur, hineingreifen. So muß jene Einwirkungen der Geist in und an sich selber, anders kann er sie auch nicht in und an der Natursubstanz denken, wofern er die christliche

Creationsidee in ihrer Reinheit festhalten und nicht in directem Widerspruche mit jener zu einer Vermischung (Confundirung) des göttlichen Wesens mit den in der Welt verwirklichten Realprincipien herabsteigen will [1]). Sobald die Creatur so die erste fremde Einwirkung in sich aufgenommen, hat sie ihre ursprüngliche, ganz und gar bestimmungsrespective unterschiedslose oder indifferente Einheit schon verloren; denn von diesem Augenblicke an muß dieselbe bereits in die Zweiheit von Substanz und Accidenz, Noumenon und Phänomenon, Wesen und Erscheinung, Realität und Formalität, Subject und Object ein- und übergegangen gedacht werden. Als Substanz, Noumenon, Wesen, Realität und Subject ist die Creatur das von Gott unmittelbar gesetzte Realprincip als solches, während wir unter den diesen gegensätzlichen Ausdrücken „Accidenz, Phänomenon, Erscheinung u. s. w." einerseits die formalen Zustände, in welche die Creatur durch jene von außen in sie eindringende Einwirkung ist versetzt worden, sowie andererseits die mannichfachen Thätigkeiten (Handlungen) zu denken haben, durch welche sich jene nach dem in sie selber eingetretenen Differenzirungsprocesse als ein wahrhaftes und eigentliches Lebensprincip zur Offenbarung bringt. Zwischen beiden, dem realen Wesen und den verschiedenen formalen Zuständen und Thätigkeiten der Creatur liegen die beiden ebenfalls dem Gebiete der bloßen Erscheinung anheimfallenden Kräfte der Receptivität und Reactivität in der Mitte.

Sind die in vorstehenden Grundlinien zur Sprache gebrachten Momente in der That diejenigen, in welchen die Differenzirung einer jeden Creatur vor sich gehen muß, wofern dieselbe in Uebereinstimmung mit der Creationsidee des positiven Christenthums aufgefaßt wird, so ist auch ohne weiteres einleuchtend, daß die letztere in jeder bereits entwickelten oder differenzirten Creatur nicht mehr und nicht weniger als ein Dreifaches zu unterscheiden durchaus gebietet. Das Erste, was hierbei in Betracht kommt, ist die Creatur selber, d. h. als *Realität, Substanz, Wesen*; das Zweite sind *die beiden Kräfte der Receptivität und Reactivität* und das Dritte endlich *die verschiedenen Zustände und Thätigkeiten*, welche der Creatur mit Hilfe der ihr immanenten Kräfte entweder durch äußere Einwirkungen eingeprägt oder von ihr selber herausgestellt und effectuirt werden. Einer jeden Creatur, sofern sich dieselbe als eine wahrhafte Substanz und Realität darstellt, muß, wie wir früher gesehen haben, der christlichen Schöpfungslehre zufolge nothwendig *ein Sein in und an ihr selber* vindicirt werden, wohingegen sowohl die beiden oben

[1]) Man vergleiche hierüber p. 101 u. folg. dieser Schrift.

genannten Kräfte als auch die mannichfachen Thätigkeiten und Zustände sammt und sonders der Creatur als einem Realprincipe inhäriren, weßhalb sich dieselben denn auch mit Rücksicht auf dieses Inhärenzverhältniß ungezwungen unter den gemeinsamen Begriff von formalen Erscheinungen zusammenfassen lassen.

Bringen wir diese aus der Creationsidee abgeleiteten Bestimmungen auf die Natur als ein ebenfalls durch Gottes Allmacht verwirklichtes Realprincip zur Anwendung, so ergibt sich die Antwort auf unsere obige Frage, worein eine richtige und consequente Entwickelung der christlichen Schöpfungslehre die Substanz, das eigentliche Wesen der bereits differenzirten und zu factischem Leben erwachten Natur zu setzen habe, von selbst. Kann es nämlich, wie früher schon hervorgehoben wurde, ganz und gar keinem Zweifel unterliegen, daß sämmtliche formale Naturerscheinungen, sowohl die in den Gegenständen der Außenwelt zur Bethätigung kommenden Kräfte als auch die mannichfachen Zustände, in welche jene durch gegenseitige Einwirkung einander versetzen, der Materie als solcher, dem materiellen, tast- und greifbaren Stoffe inhäriren; und ist es ferner ebenso wenig zweifelhaft, daß die Creationsidee durchaus gebietet, innerhalb der Sphäre einer und derselben differenzirten Substanz keinen anderen Unterschied zu machen als den des Wesens, der eigentlichen Realität als solcher und der dieser immanenten zahllosen bloß formalen, d. h. nicht in ihnen selber subsistirenden Erscheinungen; — wer könnte dann noch irgendwie Anstand nehmen der Ueberzeugung Raum zu geben, daß die Creationsidee des positiven Christenthums diejenige Auffassung der Natur, welche in der Materie oder dem materiellen Stoffe als solchem das eigentliche Naturwesen oder die Substanz derselben erblickt, aus welcher alle Naturerscheinungen, so verschiedenartig dieselben auch immer sein mögen, ihre Begründung finden müssen, indirect als die richtige und ihr selber entsprechende ebenfalls bestätigt. Mag demnach die Natursubstanz als eine materielle unmittelbar von Gott geschaffen sein oder mag sich dieselbe erst mit dem Eintritte ihrer Differenzirung materialisirt haben, — eine Frage, die wir hier noch unentschieden lassen, — jedenfalls treffen die metaphysische Forschung und die christliche Creationsidee darin zusammen, daß in der differenzirten, vor unseren Augen in einem unendlichen Reichthume von stets wechselnden Formen und Gestalten sich fort und fort verjüngenden Natur einzig und allein die Materie, der materielle Stoff als solcher es sei, welcher auf die Bezeichnung des Naturwesens, der Natursubstanz und daher auch auf die des allen Naturerscheinungen zu Grunde liegenden Real- und Causalprincips mit Fug und Recht Anspruch erheben könne. —

Es wird wohl nicht leicht der Behauptung widersprochen werden, daß Kant bei der Abfassung der uns vorliegenden Schrift die einzig richtige Methode philosophischer Forschung einzuschlagen im Begriffe stand, als er in seinem Bemühen, Wesen und Beschaffenheit des creatürlichen oder, wie er sich ausdrückte, des zur Welt gehörigen Geistes kennen zu lernen, vor allem sich veranlaßt sah, die Genesis des Begriffes des Geistes von ihm selber oder die Art und Weise in Erfahrung zu bringen, wie sich dieser zum Wissen um sich selber, zum Selbstbewußtsein erhebe. Auch läßt sich keineswegs in Abrede stellen, daß Kant zur Lösung dieser ersten und zugleich schwierigsten Aufgabe der Metaphysik einiges beigetragen und hierdurch seinen Nachfolgern die Arbeit wenigstens in etwa erleichtert hat; denn die Entdeckung des scharfsinnigen Mannes, daß wir in dem Selbstbewußtsein des Geistes oder dem Ichgedanken nicht einen auf dem Wege der Abstraction gebildeten logisch-formalen Begriff, sondern einen Schluß desselben zu suchen hätten, ist in der That eine Wahrheit, welche bei dem Auf- und Ausbau einer Philosophie des Geistes nicht genug kann gewürdigt werden. Allein in diesem negativen Resultate besitzen wir auch das Einzige, was Kant wenigstens bis zum Jahre 1766 in der Reconstruction des (geistigen) Selbstbewußtseins geleistet; denn das positive Ergebniß seiner desfallsigen Forschung, welches darin bestand, daß er den Gedanken des Geistes von ihm selber, wenn auch nicht zu den von den concreten Dingen der Außenwelt abstrahirten, so doch zu einer anderen, eigenthümlichen Art von Begriffen, nämlich zu den von ihm sogenannten erschlichenen Begriffen zählte, ist keineswegs derart, daß es sich vor einer besonnenen, vorurtheilslosen Kritik als ein richtiges und wahres auszuweisen im Stande wäre. In dieser durchaus mangelhaften, ja verkehrten Auffassung des Selbstbewußtseins von Seiten unseres Philosophen haben wir bereits den Grund erkannt, warum es demselben schlechterdings unmöglich wurde, die zur Welt gehörenden (creatürlichen) Geister in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens und Lebens richtig zu bestimmen; sie war aber auch die einzige Quelle, welche Kant's Naturauffassung ganz und gar alterirte, ungeachtet es dem genialen Blicke desselben nicht entgangen war, daß die Natur, so gut wie der Geist, als ein wahrhaftes und eigentliches Wesen oder Realprincip Anerkennung verdiene, und daß eben ihre Wesenhaftigkeit oder Substanzialität in die Materie als solche oder in den materiellen Stoff gesetzt werden müsse.

Den Centralpunkt der im ersten Kapitel ausführlich mitgetheilten Kant'schen Naturanschauung, von dessen kritischer Würdigung die Einsicht in den Werth und die Bedeutung dieser letzteren ganz vorzugsweise

abhängig ist, besitzen wir ohne allen Zweifel in dem Begriffe, welchen Kant von den in ihrer Vereinigung die Körper bildenden Elementen gewonnen hatte. Die Haupt- und Grundeigenschaft, mit welcher versehen ein jedes dieser Elemente als der Grundstoffe aller Körper oder der Materie von Kant vorgestellt wurde, ist aber die denselben vindicirte Einfachheit, — ein Begriff, der selber wieder mehrere Merkmale als ihm wesentliche in sich faßt. Wollen wir hier sogleich dasjenige Moment herausheben, mit dessen Aufnahme in den Begriff der den Körper-Elementen vindicirten Einfachheit Kant's Naturanschauung sich nothwendig zu einer solchen gestaltete, durch welche die Behauptung einer wahrhaft qualitativen oder wesenhaften Verschiedenheit von Geist und Natur im geschaffenen Universum zu einer reinen Unmöglichkeit wurde, so können wir dasselbe schlechterdings in nichts anderem erblicken, als darin, daß Kant einem jeden jener Elemente in gleicher Weise wie jedem geistigen Wesen die Qualität zuerkannte, ein schlechthin ganzheitliches oder ungetheiltes Realprincip zu sein. Durch diese Bestimmung der materiellen Elemente als ebenso vieler schlechthin ungetheilter oder ganzheitlicher Realprincipien, Substanzen oder Monaden setzte sich Kant zunächst sofort in Widerspruch gegen diejenige Auffassung der Natur und ihres Lebens, welche sich als die einzige der Creationsidee des positiven Christenthums entsprechende aus dieser selber mit Leichtigkeit ableiten läßt.

In dem primitiven Zustande ihres Daseins, d. h. insofern sie bloße Setzung Gottes ist, hat unseren früheren Nachweisungen zufolge eine jede Creatur mit allen übrigen ganz und gar dieselben Bestimmungen oder Eigenthümlichkeiten gemeinsam. Denn wie einem jeden der Geschöpfe Gottes während dieser Periode seines Daseins einerseits ein Sein oder eine Existenz in und an ihm selber zukommt, — eine Qualität, die ihm niemals kann verloren gehen — ebenso muß demselben andererseits ursprünglich auch völlige Inactivität oder Leblosigkeit, so wie schlechthinnige Ungetheiltheit oder Ganzheit seiner als einer wahrhaften Substanz oder als eines eigentlichen Realprincips ohne weiteres vindicirt werden. In diesen drei Qualitäten stimmen demnach alle Creaturen primitive vollkommen überein; in ihnen ist die Erkennbarkeit derselben als bloßer Setzungen Gottes aber auch erschöpft; denn alle anderen Eigenthümlichkeiten, welche dieselben nach ihrem Aufwachen zu wirklichem Leben auch immer an's Licht stellen mögen, ruhen während der Dauer desjenigen Zustandes, in welchem sie unmittelbar von Gott sind geschaffen worden, in ihnen als bloße Anlagen oder Vermögen, welche als solche sich unserer Erkennbarkeit noch ganz und

gar entziehen. Wohl durchschaut Gott in dem Lichte seiner Allwissenheit all' und jede Creatur von ewigen Ewigkeiten her nach der ganzen Tiefe ihres Wesens, und ihm ist daher von gleicher Ewigkeit auch alles das schon bekannt, was primitive als bloße Anlage oder als noch unentwickeltes Vermögen in ihr verborgen liegt; aber uns, dem endlichen Geiste, kann diese in jeder Creatur ursprünglich noch schlummernde Fülle von Leben erst dann offenbar werden, wenn jene in die ihr von Gott bestimmte Entwickelung factisch eintritt und so alles dasjenige, wozu sie von Gott im Creationsacte die Anlage empfangen hat, auch wirklich zur Erscheinung bringt.

Hat es mit den eben angegebenen Bestimmungen all' und jeder Creatur während ihres primitiven Zustandes der christlichen Schöpfungslehre zufolge seine Richtigkeit, muß demnach vor ihrem Uebertritte in factisches Leben oder, w. d. i., vor ihrer Differenzirung eine jede derselben 1), als ein in und an sich selber existirendes, 2) als ein gänzlich inactives oder lebloses und 3) als ein schlechthin ungetheiltes oder ganzheitliches Realprincip gedacht werden, wohingegen von solchen Qualitäten, die der einen Creatur mit Ausschluß der anderen zugeschrieben werden müßten, in dieser Periode ihres Daseins schlechterdings noch keine Rede sein kann, nun! so wird man auch ohne Bedenken der Ueberzeugung Raum geben müssen, daß sich *vor dem Differenzirungsacte* der von Gott geschaffenen oder als ursprünglich bloß formaler Ideen seiner eigenen Intelligenz durch die Macht seines Willens aus Nichts verwirklichten Creaturen *ein qualitativer oder wesenhafter Unterschied* der einen gegenüber der anderen in keiner Weise schon erkennen läßt. Die von dem positiven Christenthume geltend gemachte und durch unzählige Thatsachen der Erfahrung sich bestätigende Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur innerhalb des geschaffenen Universums wird demgemäß auch nicht sowohl als *eine unmittelbare Folge des Setzungsactes der Creatur von Seiten Gottes*, als vielmehr *der divergenten Entwickelung* zu betrachten sein, in welche eine jede derselben einzutreten von dem allmächtigen Gotte im Creationsacte die Bestimmung wie die Befähigung erhalten hatte. Und hier stehen wir nun zum Zwecke der Lösung der uns vorliegenden Aufgabe an der durchaus wichtigen und bedeutungsvollen Frage: In welchem Momente wird die wesenhaft verschiedene Entwickelung des geschaffenen Geistes und der ebenfalls geschaffenen Natur als wahrhafter Realprincipien oder Substanzen zu Tage treten?

Die oben an erster Stelle genannte Qualität, *ein Sein oder eine Existenz in und an sich selber zu haben und nicht einem*

anderen von ihr selber verschiedenen Wesen zu inhäriren, ist eine solche, welche keiner Creatur als einem wahrhaften und eigentlichen Realprincipe jemals kann abhanden kommen. Zwar sahen wir uns bei der Darstellung und möglichst präcisen Fixirung der christlichen Creationsidee durchaus genöthigt, das Wesen, die Substanz Gottes von dem Denken desselben als solchem, also auch von dem (formalen) Weltgedanken Gottes als solchem, wenngleich in keiner Weise zu trennen, so doch zu unterscheiden, und die erstere als den realen Grund und Träger des letzteren anzusetzen. Denn was man auch sagen mag, das Denken Gottes als eine bloße, wenn auch absolute, d. i. rein aus und durch ihn selber effectuirte Thätigkeit desselben kann und darf nun einmal nicht mit dem Wesen oder der Substanz Gottes als solcher für schlechthin identisch genommen werden, sintemalen man sonst Gott als ein wahrhaftes und eigentliches Realprincip vernichten würde, da es dem Denkgeiste des Menschen schlechterdings unmöglich ist, einer bloßen Thätigkeit als solcher, welche Beschaffenheit dieselbe auch immer an sich tragen und zur Schau stellen mag, einen wahrhaft realen oder substanzialen Charakter zuzuerkennen. Wie demnach der Denkgeist bei der Reconstruction seines eigenen Selbstbewußtseins sich unumgänglich genöthigt sieht, alle ihm selber immanenten bloß formalen Erscheinungen, mithin auch einen jeden seiner mannichfachen Denkacte als ebenso vieler subjectivirender oder verinnernder Thätigkeiten in sich selber als dem einen ihnen gemeinschaftlich unterliegenden Real- und Causalprincipe zu begründen und aus diesem zu begreifen: ebenso kann derselbe auch nicht umhin, einen jeden Gedanken Gottes von dem Wesen oder der Substanz Gottes als solcher zu unterscheiden und den ersteren der letzteren als dem jenen in sich tragenden und rein aus und durch sich selber effectuirenden realen und causalen Principe zu vindiciren. Es wird demzufolge zwischen dem Wesen Gottes als solchem und der an und für sich bloß formalen Weltidee desselben ein Verhältniß gegenseitiger Inhärenz oder Immanenz obwalten, demgemäß die letztere als solche kein Sein in und an ihr selber oder keine in ihr selber, vielmehr nur eine in dem Wesen Gottes ruhende Existenz als dem ihr zu Grunde liegenden substanzialen Principe für sich in Anspruch nimmt [1]).

---

[1]) Gar zu ängstlichen Gemüthern möge hier die Bemerkung zur Beruhigung dienen, daß mit der oben vorgenommenen Unterscheidung (nicht Trennung) des Denkens Gottes von der Substanz oder dem Wesen Gottes in den letzteren weder Accidenzien hineingetragen werden, noch auch die Einfachheit desselben in irgend einer Beziehung bedroht erscheint. Denn Accidenzien können nur einem

Anders aber wird es sich mit der Relation verhalten müssen, welche der Denker auf dem von uns behaupteten Standpunkte zwischen dem Wesen Gottes als solchem und der wirklichen Welt als der Realisation jener an und für sich bloß formalen Weltidee im Bewußtsein des Absoluten anzunehmen sich gezwungen sieht. Handelte es sich dort um die Verhältnißbestimmung einer formalen Idee zu dem Wesen, der Substanz Gottes als solcher, so kommt hier die gegenseitige Beziehung verschiedener Realprincipien als solcher, des göttlichen und der in der Weltschöpfung durch den Willen Gottes verwirklichten in Frage. Und muß nun die Weltidee wegen ihres bloß formalen, nicht-substanzialen oder wesenhaften Charakters ohne weiteres der Substanz oder dem Wesen Gottes als solchem immanent gedacht werden, so sollte es andererseits doch auch nicht zweifelhaft sein, daß diese Immanenz durchaus und sofort auszuschließen sei, wenn das Verhältniß und die Beziehung gedacht wird, welche zwischen dem Wesen Gottes und der wirklichen Welt als der Totalität der zwar endlichen, d. i. beschränkten und bedingten, aber demungeachtet ebenfalls wahrhaften und eigentlichen Realprincipien oder Substanzen obwaltet. Denn wie es für den Denkgeist einzig und allein aus dem Grunde, weil er seine eigenen formalen

---

solchen Wesen vindicirt werden, welches die ihm immanenten formalen Erscheinungen nicht rein aus und durch sich selber effectuirt, welches hierfür vielmehr auf fremde Einwirkungen angewiesen ist und dem dieselben demgemäß wenigstens in gewisser Hinsicht so zu sagen von außen zufallen (accidunt), wie dieses bei all' und jeder Creatur in Wirklichkeit der Fall ist, wohingegen von Gott als dem schlechthin oder ewig existenten Realprincipe all' und jede Angewiesenheit auf fremde Mithilfe zum Zwecke seiner eigenen Bethätigung ohne weiteres muß negirt werden. Ebenso kann und darf die Einfachheit Gottes nicht darein gesetzt werden, daß in demselben alles, z. B. das Wesen (die Substanz) und das Denken desselben schlechthin unum et idem sei, so daß es in Gott unterschiedliche Momente überhaupt ganz und gar nicht gebe. Vielmehr wird die schlechthinnige Einfachheit des Wesens Gottes darin gesucht und anerkannt werden müssen, daß dasselbe ungeachtet des trinitarischen Processes, welchen es von Ewigkeit her durch die Zeugung des Sohnes von Seiten des Vaters und durch die Hauchung des heiligen Geistes von Seiten des Vaters und Sohnes in sich selber vollzogen, dennoch in jeder der drei Personen als das eine und selbe, schlechthin ungetheilte und ganzheitliche absolute Wesen zur Darstellung kommt. Die Einfachheit Gottes ist demnach zwar nicht mit völliger Unterschiedslosigkeit identisch, aber sie fällt auch nicht mit der Einfachheit des creatürlichen Geistes zusammen, vielmehr wird sie von dieser ebenso qualitativ verschieden gedacht werden müssen, als das Wesen des Geistes von dem Wesen oder der Substanz Gottes selber verschieden ist.

Erscheinungen auf sich selber als das dieselben in sich bergende Real- und Causalprincip zurückbezieht, ohne weiteres zu einer unvermeidbaren Nothwendigkeit wird, es bei jeder anderen ihm selber nicht immanenten Erscheinung auch so zu machen und zu derselben ebenfalls eine Substanz oder ein Wesen zu postuliren, welchem jene inhärirt und in welchem dieselbe ihre Begründung findet: so auch muß derselbe andererseits einer jeden Substanz als solcher, wie dieselbe sonst immer beschaffen sein mag, ein Sein in und an ihr selber oder eine in ihr selber ruhende, jedes Immanenzverhältniß zu einem anderen Realprincipe ausschließende Existenz zuerkennen, nachdem er einmal sich selber als ein solches in und an sich seiendes Realprincip in seinem eigenen Selbstbewußtsein gefunden hat. Und diese Qualität, in und an sich selber zu sein und nicht einem anderen von ihr selber verschiedenen Wesen als ihrem realen Träger zu inhäriren, wird einer jeden geschaffenen Substanz auch in alle Ewigkeit verbleiben müssen, da dieselbe als solche, einmal durch den Willen Gottes realisirt, ihren wahrhaft realen und substanzialen Charakter niemals einbüßt, was nur denkbar wäre, wenn Gott seinen eigenen Schöpferwillen wieder negiren könnte, wodurch sich derselbe aber sofort mit sich selber in Widerspruch setzen würde. In Folge des Differenzirungsactes von Geist und Natur wird sich daher rücksichtlich der in Rede stehenden Eigenthümlichkeit beider Realprincipien eine qualitative oder wesenhafte Verschiedenheit derselben schlechterdings nicht herausstellen können. Beide, der Geist so gut wie die Natur, und umgekehrt sind und bleiben nach wie vor ihrer Differenzirung oder, w. d. i., ihrer Aufweckung zu activem Leben in ganz gleicher Weise in und an sich selber seiende Substanzen oder Realprincipien, welche nach dieser Richtung einen wesentlichen Unterschied gegen einander in keiner Weise dem Blicke des Metaphysikers zu erkennen geben.

Ebenso wenig wird uns ein solch' qualitativer Unterschied von Geist und Natur durch die Differenzirung derselben zur Erfahrung kommen, wenn wir hierbei lediglich auf die zweite der oben genannten Qualitäten oder Eigenthümlichkeiten Rücksicht nehmen. Dieselbe haben wir in der schlechthinnigen Inactivität oder Leblosigkeit kennen gelernt, in welcher alle Creaturen ohne irgend eine Ausnahme primitive zur Existenz kommend müssen gedacht werden. Es liegt in dem Begriffe und dem Zwecke, um dessentwillen der Differenzirungsproceß in die Creatur eintritt, daß durch denselben die ursprüngliche Inactivität jener aufgehoben wird, indem dieselbe sich jetzt aus einem bloßen Realprincipe zu einem Causalprincipe entfaltet und so zu factischem Leben übergeht. Und die beiden Momente, durch welche dieses bedeutungsvolle Ereigniß in einem jeden Geschöpfe Gottes stattfindet, sind,

wie früher dargethan wurde, immer und überall dieselben; sie bestehen nämlich in nichts anderem als in der Aufnahme fremder Einwirkungen von Seiten der zu differenzirenden Creatur und in der Rückwirkung gegen dieselben. Zwar wird die Art und Weise der Rückwirkung der beiden geschaffenen Realprincipe gegen die ersten in dieselben eingehenden fremden Einwirkungen ohne weiteres als eine toto coelo verschiedene gedacht werden müssen für den Fall, daß sich durch die Differenzirungsacte von Geist und Natur eine wesenhafte Verschiedenheit derselben herausstellen soll, aber worin diese Verschiedenheit in der reactiven Kraftäußerung beider selber bestehe und sich zur Offenbarung bringe, läßt sich aus der bloßen Betrachtung der oben angegebenen zweiten, einer jeden Creatur im primitiven Zustande ihres Daseins innewohnenden Qualität schlechthinniger Inactivität oder Leblosigkeit keineswegs absehen, da diese Qualität bei der Natur nicht weniger als bei dem Geiste durch die Differenzirung aufgehoben und in ihr gerades Gegentheil, nämlich in den Zustand einer activen Bethätigung oder des wirklichen Lebens verwandelt wird. Dagegen kann uns die Verschiedenheit in der Rückwirkung des Geistes und in der der Natur auf die ersten, von außen empfangenen Einwirkungen nicht ferner verborgen bleiben, wofern wir das einer jeden Creatur in ihrem primitiven Zustande innewohnende Moment schlechthinniger Inactivität nicht in seiner Isolirtheit für sich, sondern in Verbindung mit dem anderen Momente der schlechthinnigen Ganzheit oder Ungetheiltheit derselben einer gemeinschaftlichen Betrachtung unterziehen, und so den Einfluß zur Darstellung bringen, welchen die Differenzirung oder die durch diese zur Bethätigung gelangende Reactivität des Geistes und welchen die der Natur auf die einer jeden dieser beiden Creaturen primitive zukommende Ganzheit oder Ungetheiltheit ihres Wesens ausüben wird. Und in der That! bei dieser Betrachtung kann es uns nicht schwer fallen, den Punkt anzugeben, durch welchen allein eine wesenhafte Verschiedenheit von Geist und Natur herbeigeführt wird, und in welchen daher die Creationsidee des positiven Christenthums jene Verschiedenheit indirect auch gesetzt haben will.

Hat der Geist einmal fremde Einwirkungen in sich aufgenommen, so besteht, wie unsere früheren Deductionen ausführlich dargethan, die erste Rückwirkung desselben darin, daß er den durch jene in ihm selber veranlaßten (formalen) Zustand unmittelbar wahrnimmt oder, w. d. i., anschaut. Die Reaction des Geistes gegen fremde Einwirkungen ist demnach von vornherein eine subjectivirende, d. i. eine

solche Thätigkeit, welche die Bestimmung und Tendenz des Geistes, ein bewußtes (selbstbewußtes) Wesen zu werden, augenblicklich zur Offenbarung bringt. Bei dieser in dem Geiste vor sich gehenden Differenzirung erleidet derselbe als Realprincip oder als eine wahrhafte Substanz und ein eigentliches Wesen ganz und gar keine Veränderung. Das Wesen des Geistes bleibt nach wie vor ein schlechthin ungetheiltes, ganzheitliches, als welches dasselbe von Gott unmittelbar ist geschaffen worden, und eben diese im Differenzirungsprocesse sich erhaltende schlechthinnige Ungetheiltheit und Ganzheit seines Wesens ist es, welche dem Geiste das Prädicat der Einfachheit erwirbt. Die einzige Veränderung, welche in und an dem Geiste in Folge der in ihn eintretenden Differenzirung stattfindet, betrifft nur die Aufweckung der ihm immanenten Anlagen zu wirklichen Kräften oder sich bethätigenden Vermögen. Allein ganz anders wird sich die ebenfalls in Folge der Aufnahme fremder Einwirkungen in eine wirkliche Bethätigung übergehende Reactivität des Naturprincips rücksichtlich dieses letzteren selber äußern müssen, wofern in dem und durch den beiderseitigen Differenzirungsproceß ein wahrhaft qualitativer oder wesenhafter Unterschied von Geist und Natur zum Vorschein kommen, und hiermit die desfallsige Lehre des positiven Christenthums ihre factische Bekräftigung finden soll.

Das Naturprincip wird durch die von außen in dasselbe eindringende fremde Einwirkung ebenso wie der Geist in einen neuen Zustand versetzt, den es während seiner primitiven Daseinsweise, d. h. lediglich als Schöpfung Gottes noch nicht besessen. Würde nun die Reaction der Natursubstanz gegen den ihr aufgenöthigten Zustand ebenso wie die des Geistes darin bestehen, daß jene den letzteren unmittelbar wahrnehme, während sie selber in ihrer primitiven Ungetheiltheit oder Ganzheit verharre, so könnte es keinem Zweifel unterliegen, daß die Natur in Wirklichkeit nicht Natur als ein von jedem creatürlichen Geiste qualitativ verschiedenes Wesen sein würde. Vielmehr müßte dieselbe unter dieser Voraussetzung auch noch mit der weiteren Befähigung ausgerüstet gedacht werden, den ihr selber immanenten und von ihr wahrgenommenen neuen Zustand auf sich als das demselben zu Grunde liegende Realprincip zu beziehen, um so in gleicher Weise wie der Geist zum Wissen um sich selber als den Causalgrund ihrer formalen Erscheinungen oder zum Selbstbewußtsein vorzudringen. Wie sollte aber, wäre dieses in Wirklichkeit der Fall, noch von einem qualitativen oder wesenhaften Unterschiede von Geist und Natur eine vernünftige Rede sein können!

Die Creationsidee des positiven Christenthums, welche einen wahrhaften und eigentlichen Wesens-Dualismus von Geist und Natur durchaus will festgehalten wissen, stellt demnach gebieterisch die Forderung, daß die Bethätigung der auf die Aufnahme fremder Einwirkungen erfolgenden Reactivität des Naturprincips in anderer Weise gedacht werde, als dieses bei dem creatürlichen Geiste geschehen muß. Dieselbe wird demzufolge anfänglich vor allem noch keine subjectivirende, vielmehr eine objectivirende oder, w. d. i., eine materialisirende Tendenz an sich tragen. Mit anderen Worten: die ursprüngliche Reaction des Naturprincips gegen die von außen empfangenen Einwirkungen kann als solche noch keine Anschauung oder Wahrnehmung der jenem durch diese letzteren immanent gewordenen Zustände sein. Vielmehr wird gedacht werden müssen, daß die Naturſubstanz in Folge ihrer Bestimmung von Seiten Gottes, den Wesens-Gegensatz zum creatürlichen Geiste zu bilden, das Bestreben in sich trägt, den ihr an und für sich fremden Zustand, in welchen sie durch jene Einwirkungen ist versetzt worden, wieder aufzuheben, zu negiren und sich in ihren früheren Zustand zu restituiren. Dieser Kampf, welchen die Reactivität des Naturprincips gegen den dem letzteren durch fremde Einwirkung aufgenöthigten Zustand unternimmt, wird nun aber keineswegs auch den Erfolg haben, daß der frühere völlig indifferente Zustand, in welchem die Natur als Setzung Gottes zur Existenz gekommen, wieder hergestellt werde. Denn wäre dieses in Wirklichkeit der Fall, so würde die durch jene Einwirkungen eingeleitete Differenzirung des Naturprincips ebenso zweck- als erfolglos sein; unter dieser Voraussetzung wäre es schlechterdings unmöglich, daß das primitive indifferente Naturprincip in Folge dieser in ihm selber stattfindenden Vorgänge aus seiner ursprünglichen Indifferenz erwachte, um sich von nun an nicht bloß als Realprincip, sondern ebenso sehr auch als Causalprincip darzustellen und so zu wirklichem Leben überzugehen. Es wird daher gedacht werden müssen, daß die dem Naturprincipe immanente und in demselben zu wirklicher Bethätigung erwachte Reactivität in dem gewaltsamen Bestreben, jenes seinem früheren, an und für sich naturgemäßen, weil ursprünglichen Zustande zurückzugeben, das Naturprincip selber durchbricht, wodurch die primitive substanziale monadische Einheit desselben ein- für allemal verloren geht. Ist die Reactivität des Geistes primitive bloß auf den diesem mittelst fremder Einwirkung immanent gewordenen Zustand gerichtet und zwar der Art, daß sich der Geist als Realprincip mit Hilfe jener diesen

zur unmittelbaren Anſchauung oder Wahrnehmung bringt, hat dieſelbe demnach von vornherein eine ſubjectivirende, d. i. das Selbſtbewußtſein des Geiſtes anſtrebende Tendenz, ſo muß dagegen bei der primitiven Aeußerung der dem Naturprincipe immanenten und ebenfalls durch fremde Einwirkung zur factiſchen Bethätigung ſollicitirten Reactivität gedacht werden, daß dieſelbe auf das Princip oder Weſen als ſolches gerichtet iſt, indem ſie die urſprüngliche ſubſtanziale Ein- und Ganzheit deſſelben zerſtört, und ſtatt deſſen das Naturprincip als ſolches in lauter Theilgegenſätze oder Individualiſationen auseinander treibt. Zwar wird auch der Naturſubſtanz als einem ebenfalls durch Gottes ſchöpferiſche Allmacht realiſirten Gedanken ſeiner eigenen Intelligenz die Beſtimmung wie Befähigung vindicirt werden müſſen, zur Effectuirung eines wahrhaft ſubjectiven, verinnernden Lebens vorzudringen, wie dieſes in den Sinnes-Vorſtellungen der thieriſchen Individuen ja auch unwiderſprechlich zu Tage tritt. Aber ſelbſt abgeſehen von der qualitativen, unausgleichbaren Verſchiedenheit, welche ſich zwiſchen dem ſubjectiven Leben (dem Denken) des Geiſtes und dem der Sinnes-Individuen des Naturprincips in Folge der ganz und gar divergenten Differenzirungsproceſſe beider herausſtellen wird, kann in der primitiven Bethätigung der Reactivität des Naturprincips ein ſolcher Anſatz zu ſubjectivem Leben noch in keiner Weiſe erſchaut werden. Vielmehr muß das Naturprincip, in geradem Gegenſatze zu jedem Geiſte erſt vollſtändig von ſich kommen, d. h. in lauter Theile oder Concretionen (Individuen) auseinander gehen, ehe daſſelbe befähigt iſt, auf dem langen Wege ſeiner Entwickelung die Sinnes-Organe herauszubilden, um in denſelben zu einem wahrhaft ſubjectiven, d. h. zu einem ſinnlich vorſtellenden Leben zu erwachen.

Die urſprüngliche ſchlechthinnige Ein- und Ganzheit, in welcher der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums zufolge die Naturſubſtanz ebenſo gut wie jede andere Creatur aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, hat ſich demgemäß nach Anweiſung derſelben Idee in Folge der in jene eintretenden Differenzirung in lauter Theilgegenſätze oder Beſonderungen (Concretionen oder Individualiſationen) aufgelöſt, wohingegen einem jeden Geiſte die Beſtimmung immanent gedacht werden muß, bei demſelben Vorgange ſich die ſchlechthinnige Ungetheiltheit und Ganzheit ſeines Weſens unverſehrt zu bewahren. Die Naturſubſtanz in ihrem jetzigen differenzirten Zuſtande exiſtirt als ein ungetheiltes, monadiſches Eins nicht mehr; vielmehr beſteht dieſelbe nur noch in einer unendlichen Zahl von Theilganzen oder

Individualitäten, welche in ihrer Zusammenfassung zu einem Begriffe den sichtbaren Kosmos oder das Naturganze constituiren. *Schlechthinnige substanziale Ein- und Ganzheit* auf der einen Seite und *substanziale Getheiltheit oder*, w. d. i., *Besonderung* auf der anderen Seite sind es also, welche die Creationsidee des positiven Christenthums indirect wenigstens als *die charakteristischen Merkmale* anerkannt wissen will, durch welche sich eine wahrhaft wesentliche oder qualitative Verschiedenheit von Geist und Natur ungeachtet der Creatürlichkeit beider zu erkennen gibt. *Wahrhaft qualitativ oder wesentlich* ist diese Verschiedenheit, weil nach der hier mitgetheilten Auffassung kein Geist jemals zu einem Naturproducte und umgekehrt ein Naturproduct in alle Ewigkeit nicht zu einem Geiste werden kann. Denn sollte Eines von beiden sich als möglich erweisen, so müßte der Fall eintreten können, entweder, daß ein Wesen, eine Substanz, die im Creationsacte von Gott mit der Bestimmung gesetzt worden, als schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip zum Leben zu kommen, ungeachtet dieser Bestimmung von Seiten Gottes ihre primitive substanziale Ein- und Ganzheit verlieren könnte, oder aber, daß dem Naturprincipe die Macht zu Gebote stände, seine ebenfalls der Bestimmung Gottes gemäß im Differenzirungsprocesse verloren gegangene substanziale Ungetheiltheit oder Ganzheit jemals wieder zu gewinnen, — zwei Annahmen, die abgesehen von aller metaphysischen Undenkbarkeit schon um dessentwillen ganz und gar nicht gemacht werden dürfen, weil eine jede derselben Gott mit sich selber ohne weiteres in den schreiendsten aller Widersprüche verwickeln würde. Erblickte nun aber Kant im geraden Gegensatze zu der hier skizzirten Darstellung in der Natur nichts weiter als eine unendliche Menge einzelner, für sich bestehender Elemente, die sammt und sonders als schlechthin ganzheitliche oder ungetheilte Realprincipien sollten gedacht werden, und die kein anderes Band der Vereinigung darbieten sollten, als dasjenige, welches durch das In-einander-Wirken der einem jeden derselben immanenten Kräfte geschlungen werde, nun! so dürfte es auch ferner keinem Zweifel unterworfen sein, daß derselbe hierdurch indirect wenigstens die Creationsidee des positiven Christenthums negirte, indem er von demjenigen Processe, durch welchen jener Idee zufolge ein wahrhafter Wesens-Unterschied von Geist und Natur erst zum Vorschein kommt, auch nicht eine leise Ahnung gewonnen hatte. Doch die christliche Creationsidee ist nicht die einzige Klippe, an welche die Kant'sche Naturanschauung anprallen mußte; vielmehr tritt dieselbe in einen gleichen Gegensatz zu dem Resultate, welches eine

unbefangene, philosophische Untersuchung über den in Rede stehenden Gegenstand mit Leichtigkeit zu Tage fördert. Denn der eben auf dem Höhenpunkte der Creationsidee entworfenen Zeichnung der Wesens-Verschiedenheit von Geist und Natur innerhalb des geschaffenen Universums kommt die mit der Ergründung und Analyse des menschlichen (geistigen) Selbstbewußtseins anhebende, also den gerade umgekehrten Weg wandelnde und von der entgegengesetzten Seite ihren Ausgang nehmende Wissenschaft ebenfalls freundlich entgegen.

Sobald der Geist des Menschen in der Art mit den äußeren, von ihm selber verschiedenen, materiellen Gegenständen in Wechselwirkung tritt, daß er die von letzteren ausgehenden Einwirkungen in sich aufnimmt, hat sich des Geistes ursprüngliche, indifferente Einheit in eine Zweiheit verwandelt, deren beide Seiten in keiner Weise mit einander dürfen verwechselt werden. Als die eine, alle von außen recipirten Einwirkungen oder, w. d. i., alle durch diese in ihm selber hervorgerufenen formalen Zustände gemeinschaftlich tragende Unterlage ist der Geist eine wahrhafte Substanz und Realität, ein eigentliches, in und an sich selber seiendes Wesen, wohingegen sich die mannichfachen Zustände des Geistes als bloße Accidenzien, als lauter Erscheinungen oder Formalitäten darstellen, denen als solchen ein wahrhaft realer oder substanzialer Charakter in keiner Weise zu vindiciren ist. Diese durch fremde Einwirkung in dem Geiste sich herausbildende Zweiheit von Substanz und Accidenz, Realität und Formalität ist die Grund- und Wurzelbedingung, ohne deren Vorhandensein das Wissen des Geistes um sich sowohl als um andere von ihm selber verschiedene Dinge zur reinen Unmöglichkeit wird. Hat jene Zweiheit in dem Geiste als einem primitive, d. h. insofern er bloße Setzung Gottes ist, ganz und gar indifferenten Realprincipe aber einmal Existenz gewonnen, dann erhebt sich derselbe in die lichte Region des Selbstbewußtseins sowohl als des Wissens um andere neben ihm bestehende Gegenstände dadurch, daß er die ihm selber immanenten formalen Zustände, wie ihm dieselben unmittelbar gegenständlich sind, zunächst und vor allem auch unmittelbar anschaut oder wahrnimmt. In diesen unmittelbaren Anschauungen oder Wahrnehmungen seiner eigenen formalen Zustände bewährt sich der Geist schon nicht mehr als ein bloßes Realprincip, sondern eben so sehr als Causalprincip, ohne aber auch das Ziel, um dessentwillen er sich zu einer eigentlichen Causalität entfaltet, mit jenen Anschauungen als solchen schon ergriffen zu haben. Denn so gewiß auch in diesen Anschauungen oder Wahrnehmungen seiner eigenen Zustände schon wahrhaft subjective, das Bewußtsein anstrebende Thätigkeiten des

Geiſtes zu Tage treten, ſo bedarf es doch andererſeits nicht einmal eines Beweiſes, um einzuſehen, daß jene mit einem eigentlichen *Wiſſen* des Geiſtes um ſich ſowohl als um ſeine Zuſtände noch in keiner Weiſe können identiſch geſetzt werden. Um beiderlei Wiſſen zu realiſiren, muß der Geiſt über ſeine bloßen Anſchauungen oder Wahrnehmungen hinausſchreiten und zwar der Art, daß er, wie er in Wirklichkeit der Urheber derſelben iſt, ſo auch als dieſen Urheber ſich ſelber erfaßt und anſetzt. Hat ſich daher der Geiſt einmal zur Anſchauung ſeiner eigenen formalen Zuſtände erhoben, ſo wird er dieſe Anſchauung nun auch auf ſich als die jene effectuirende Cauſalität beziehen, und eben dieſe Beziehung als das dritte in jedem Denkproceſſe des Geiſtes ſich einſtellende Moment iſt der Blitzſtrahl, welcher mit einem Schlage in dieſem das doppelte Wiſſen um ſich ſelber und um die mittelſt Einwirkung oder mittelſt ſeiner eigenen formalen Zuſtände mit ihm in Wechſelwirkung ſtehenden materiellen Naturgegenſtände entzündet. Mit dieſer Erkenntniß der verſchiedenen das Bewußtſein des Geiſtes vermittelnden Momente ſtehen wir nun auf dem Punkte, von wo aus wir einerſeits von der *ſubſtanzialen Ein- und Ganzheit des Geiſtes* und andererſeits *von der ſubſtanzialen Getheiltheit der äußeren, materiellen Gegenſtände oder des Naturprincips* eine ebenſo zweifelloſe wie wiſſenſchaftliche Ueberzeugung zu gewinnen im Stande ſind.

Die in dieſer Schrift an den verſchiedenſten Stellen vorgetragene Theorie über Geneſis und Vermittelung des Selbſtbewußtſeins dürfte die Thatſache zur Gewißheit bringen, daß des Geiſtes Wiſſen um ſich ſelber, ſo oft es von demſelben auch effectuirt werden mag, immer und jedesmal identiſch iſt mit dem Erfaſſen oder Ergreifen des hinter und unter den geiſtigen Erſcheinungen als bloßen Formalitäten liegenden und ſich bergenden realen und cauſalen Princips. Nun iſt es dem Geiſte aber ſchlechterdings unmöglich, außer und ohne Vermittelung des Wiſſens um ſich ſelber oder des eigenen Selbſtbewußtſeins überhaupt ſich zum Bewußtſein irgend eines anderen, von ihm ſelber verſchiedenen Gegenſtandes zu erheben. Denn kann dem Geiſte nach der in und an ihm ſelber ſtattgefundenen Differenzirung auf Grund einer unbezweifelbaren Erfahrung nur die Kraft und Macht vindicirt werden, *unmittelbar* einzig und allein die ihm ſelber mittelſt fremder Einwirkung immanent gewordenen formalen Zuſtände und ſchlechterdings nichts anderes wahrzunehmen, und kommt derſelbe dann weiterhin zum Wiſſen um andere, von ihm ſelber verſchiedene Gegenſtände nur dadurch, daß er mit den von ihm effectuirten Anſchauungen oder Wahrnehmungen ſeiner eigenen Zuſtände

die Beziehung auf sich selber als das denselben zu Grunde liegende reale und causale Princip vornimmt, wodurch er sich eben zum Wissen um sich selber wie um seine eigenen Zustände und damit mittelbar, nämlich durch Zurückführung der letzteren auf die sie veranlaßt habenden äußeren Gegenstände auch zum Wissen um diese selber emporhebt, wer könnte dann auch nur von ferne die Richtigkeit der Behauptung noch antasten oder in Zweifel ziehen wollen, daß einzig und allein des Geistes Selbstbewußtsein oder das Wissen desselben um sich selber als ein wahrhaftes und eigentliches Real- und Causalprincip es ist, durch welches sich dem Geiste alles übrige Wissen, wie immer dasselbe mag beschaffen sein und auf welche Gegenstände sich dieses auch immer beziehen mag, nothwendig vermittelt? Den Gedanken von wahrhaften und eigentlichen Substanzen, Wesen oder Realitäten als den Trägern ihrer formalen Erscheinungen (die Substanzialitätsidee) gewinnt demnach der Geist zuerst nothwendig in und an sich selber; das Selbstbewußtsein ist der erste Grund- und Wurzelgedanke des Geistes, durch welchen demselben alles übrige Denken und Wissen erst möglich wird. Wollte man nun aber, um auf die in Rede stehende Untersuchung zurückzukommen, bei dieser unbestreitbar richtig angegebenen Lage der Dinge die Annahme machen, der Geist als solcher sei kein schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip, er sei im Gegentheil, wie jedes Individuum der Natur, ein Bruchtheil oder die Besonderung (Concretion) eines allgemeinen Wesens, so würde des Geistes erster, alle anderen vermittelnder Gedanke, nämlich das Selbstbewußtsein identisch sein mit dem Wissen desselben um sich selber als um einen Theil oder eine Besonderung desjenigen (allgemeinen) Wesens, durch dessen substanziale Theilung oder Besonderung er selber entstanden wäre. Der Geist würde also in diesem Falle nothwendig früher um sich als den Theil oder die Individualität eines Wesens wissen, bevor er um das ganze, noch ungetheilte Wesen wüßte, dessen Theilung oder Individualisirung jener sein Dasein zu verdanken hätte. Und wem sollte es nun nicht auf den ersten Blick einleuchten, daß sich eine solche Annahme sofort als eine reine Unmöglichkeit zu erkennen gibt? Denn so gewiß das ganzheitliche, ungebrochene Wesen als solches seinen Theilen und Individualisationen vorausgeht, eben weil letztere im umgekehrten Falle nicht als Theile jenes Wesens gedacht werden könnten, ebenso gewiß ist auch das Wissen um das ganzheitliche, ungetheilte Wesen von Seiten eines Realprincips ohne allen

Zweifel die unerläßliche Bedingung dafür, daß von diesem ein Wissen um die Theile oder Concretionen als solche, in welche sich jenes beim Eintritte seines Differenzirungsprocesses aufgelöst habe, überhaupt effectuirt werden könne. So wenig es daher auch nur einem leisen Zweifel unterliegt, daß der Geist jedesmal, so oft er seiner selbst bewußt wird und diesem Wissen in dem Worte „Ich" seinen sprachlichen Ausdruck gibt, sich als ein wahrhaftes und eigentliches Wesen oder Realprincip zu denken genöthigt ist und sich niemals als eine bloße formale Erscheinung irgend eines anderen Wesens anzusetzen vermag, ebenso zweifellos ist es aber auch, daß er bei diesem Vorgange schlechterdings nicht umhin kann, sich selber als einem Realprincipe die Eigenschaft schlechthinniger Ungetheiltheit oder Ganzheit zu vindiciren oder in sich selber im strengsten Sinne des Wortes eine reale Monade, eine wahrhaft substanziale Einheit zu erblicken, die zu keinem anderen Wesen im Himmel und auf Erden in das Verhältniß des Besonderen (Concreten, Individuellen) zum Allgemeinen darf gestellt werden. Und nur diese Anschauung vom creatürlichen Geiste und keine andere ist es, durch welche auch die von jedem Menschen in und an ihm selber erfahrbare Thatsache von der permanenten Identität seines Selbstbewußtseins bei allem Wechsel seiner körperlichen wie geistigen Zustände (Erscheinungen), ja sogar bei aller Veränderung seiner Leiblichkeit dem Wesen nach ebenso nothwendig wie erklärlich wird[1]).

---

1) Wir wollen mit der oben und an anderen Stellen dieser Schrift (cf. p. 6 und 151) dem Worte „Ich" beigelegten Bedeutung keineswegs in Zweifel ziehen, daß jeder, wenn er zu sich „Ich" sagt, nicht bloß seinen Geist, sondern auch seinen Leib oder besser beide in ihrer persönlichen (hypostatischen) Verbindung bezeichnet. Das menschliche „Ich" ist demnach weder der Geist als solcher, noch der Leib als solcher, sondern die über beide hinausfallende, weil durch beide in Folge der Eigenthümlichkeit ihrer Verbindung constituirte Person. Und eben weil der Mensch als Person oder als Ich die beiden Factoren von Geist und Leib als gleich wesentliche Momente in sich schließt, so ist es auch natürlich, daß alle Eigenthümlichkeiten (Idiome) desselben, sowohl die seiner Leiblichkeit als die seines Geistes von dem einen und selben Ich oder von der einen Person prädicirt werden können. Es ist daher beispielshalber vollkommen richtig, wenn Jemand sagt: Ich bin sterblich, aber auch, ich bin unsterblich; ich bin ein körperliches (materielles), aber auch, ich bin ein unkörperliches (immaterielles) Wesen. Allein wiewohl es gar keinem Zweifel unterliegt, daß dem Worte „Ich" in seiner Beziehung auf den Menschen die eben exponirte Bedeutung zukommt, so ist es andererseits doch ebenso wenig fraglich, daß ein eigentliches „Ich" nur ein solches Wesen ist und sein kann, welches den Ichgedanken als den Gedanken um sich oder das Selbstbewußtsein nicht bloß zu gewinnen befähigt

Kant stand daher mit der Creationsidee des positiven Christenthums nicht weniger als mit dem Resultate einer allseitig durchgeführten Erkenntnißtheorie durchaus im Einklange, als er in den Begriff der creatürlichen, zur Welt gehörenden Geister das Merkmal schlechthinniger substanzialer Ein- und Ganzheit aufnahm und die Verhältnißbegriffe des Besonderen (Einzelnen) und Allgemeinen aus der Sphäre jener geistigen Wesen exterminirte. Ganz anders aber verhielt sich die Sache, als der große Denker dieselbe Idee schlechthinniger substanzialer Ungetheiltheit oder Ganzheit auf die Körper-Elemente übertrug, durch deren Zusammensetzung er die Materie oder den materiellen Stoff als das allen Natur-Erscheinungen unterliegende Wesen ließ zu Stande kommen. Mit dieser Uebertragung der Idee schlechthinniger Ungetheiltheit auf die materiellen Elemente trat Kant zunächst indirect in Widerspruch mit der christlichen Creationsidee, wie wir bereits gesehen haben; derselbe Widerspruch ergibt sich aber auch zwischen jener Auffassung und derjenigen Naturanschauung, welche sich der Denkgeist durch eine sorgfältige und erschöpfende Erforschung seines eigenen Wesens und Lebens zur Ueberzeugung bringt.

Des Geistes begriffliches Denken hat, wie früher schon bemerklich gemacht wurde, zum unmittelbaren Inhalte diejenigen formalen Zustände, welche sich in jenem als einem Realprincipe in Folge fremder, von außen in ihn eingehender Einwirkungen unabläßig ansetzen. Je ungestörter diese Einwirkungen von Seiten der materiellen Naturgegenstände auf den Geist stattfinden, um so reiner werden die hierdurch hervorgerufenen geistigen Zustände natürlich jene Gegenstände selber wiederspiegeln, und um so vollkommener werden die Bilder sein, welche dieselben von sich im Geiste selber zurücklassen. Aber mögen auch die verschiedenen Medien, durch welche jene Einwirkungen hindurch müssen, ehe sie in dem Geiste als solchem ankommen, oft noch

---

ist, sondern auch wirklich schon gewonnen hat. Der Ichgedanke kann aber im Menschen unstreitig nur von dem Geiste, nicht auch von der mit diesem verbundenen Leiblichkeit als Individualität des Naturlebens effectuirt werden. Es wird daher auch die Behauptung in ihrem Rechte sein, daß der Geist mit dem Worte „Ich" eigentlich und in erster Linie allerdings nur seinem eigenen Wissen um sich selber als um ein wahrhaftes Realprincip einen sprachlichen Ausdruck verleiht, wohingegen die Bezeichnung des ganzen Menschen als eines Ich erst eine in zweiter Linie entstehende und abgeleitete ist, welche in dem Menschen durch die in diesem vorhandene persönliche Verbindung von Leib und Geist, in Folge deren der erstere dem letzteren als dem hegemonischen weil selbstbewußten und freien Principe (Wesen) vollständig angehört und zu eigen gegeben ist, freilich ebenso berechtigt als nothwendig wird nach dem Grundsatze: a potiori fit denominatio.

so mangelhaft sein, und mögen dieselben daher nicht selten dazu beitragen, die dem Geiste immanent werdenden Bilder der materiellen Gegenstände mehr oder weniger zu alteriren, jedenfalls wird sich dieser nachtheilige Einfluß doch nur auf die einem jeden Naturgegenstande als einer einzelnen Individualität zukommenden Merkmale beziehen, wohingegen diejenigen Qualitäten, welche allen Naturgegenständen als solchen in gleicher Weise wesentlich und nothwendig sind, durch den eben angeführten Umstand aus den in den Geist einschlagenden Einwirkungen in keiner Weise verwischt und noch weniger gänzlich entfernt werden können. Es ist möglich, daß der Geist in seinen Begriff von irgend einem einzelnen, bestimmten Gegenstande gerade diejenigen Merkmale, welche diesem Gegenstande im Unterschiede von allen anderen eigenthümlich sind und ihn zu dieser bestimmten Individualität erheben, theils gar nicht, theils nur mangelhaft aufnimmt, eben weil das durch Einwirkung jenes Gegenstandes auf den Geist in diesem verursachte formale Bild desselben bei seinem Einzuge in jenen auf Hindernisse gestoßen, durch welche dasselbe seinen individuell ausgeprägten Charakter mehr oder weniger verloren hat. In diesem Falle wird auch der desfallsige Begriff des Geistes kein genauer, beziehungsweise sogar ein unrichtiger sein. Aber es ist nicht möglich, daß auch diejenigen Qualitäten, ohne welche schlechterdings kein materieller Gegenstand existirt, wie immer derselbe auch als diese bestimmte Individualität mag beschaffen sein, sich nicht als logische Merkmale in demjenigen Zustande des Geistes ansetzen sollten, durch dessen Vermittelung dieser den Gedanken oder das Bewußtsein um den desfallsigen materiellen Gegenstand zu gewinnen im Stande ist[1]).

---

[1]) Eine nur leise Andeutung wird dem aufmerksamen Leser genügen, um einzusehen, daß in der oben besprochenen Möglichkeit einer mangelhaften und selbst unrichtigen Begriffsbildung aus dem angeführten Grunde sowohl die Berechtigung als auch der Werth zu Tage tritt, den die fortgesetzte, mit den von der Wissenschaft entdeckten Hilfsmitteln unternommene Beobachtung hat, um mittelst derselben unsere Begriffe von den materiellen Gegenständen der Außenwelt zu immer größerer Richtigkeit und Klarheit zu bringen. Und gerade in dieser Berichtigung und Klarstellung unserer auf die Natur und ihre Producte bezüglichen Begriffe besteht die eigentliche Aufgabe des sogenannten exacten oder empirischen Naturforschers, während derselbe jedesmal dann, wenn er auf Causalitätsbestimmungen eingeht und so über den Ursprung oder das Woher der Natur an sich oder als eines Wesens entscheiden will, seine eigene Wissenschaft verläßt und daher auch nur phantasiren kann, wofern ihm bei der Beantwortung der hier auftauchenden Fragen nicht gründliche Metaphysik zu Hilfe kommt.

Halten wir nun Umschau unter den zahllosen Begriffen, welche von dem Geiste des Menschen in seiner Wechselwirkung mit den materiellen Gegenständen der Außenwelt nach und nach gebildet werden, so wird uns als erste charakteristische Eigenthümlichkeit eines jeden derselben die Thatsache entgegen treten, daß derselbe ein solcher Gedanke sei, in welchem jedesmal mehrere logisch-formale Merkmale zur Einheit verbunden erscheinen. Unter der Zahl derjenigen Merkmale, welche einen Begriff constituiren, oder, w. d. i., den formalen Inhalt desselben ausmachen, finden sich ferner theils solche, welche ihm als diesem bestimmten Einzelbegriffe allein angehören und wesentlich sind, theils aber auch solche, welche derselbe mit anderen Begriffen gemeinsam hat und durch welche er sich mit diesen letzteren zu einer höheren, d. i. allgemeineren Einheit zusammenschließt. Nehmen wir beispielshalber den Begriff eines bestimmten Pferdes, so enthält derselbe ohne allen Zweifel mehrere Merkmale in sich, welche diesem Begriffe ganz allein eigenthümlich sind und welche in dieser Vereinigung und Beschaffenheit in keinem Begriffe von irgend einem anderen Pferde vorkommen. Denn wäre dieses nicht der Fall und könnte es überhaupt auch nur zwei Begriffe geben, die sich rücksichtlich ihres Inhaltes oder, w. d. i., rücksichtlich der Zahl und Beschaffenheit der dieselben constituirenden Merkmale schlechthin deckten und in keinem Betracht irgend einen Unterschied gegen einander erkennen ließen, nun! so würden dieselben eben wegen dieser ihrer völligen Congruenz auch sofort aufhören, zwei Begriffe zu sein und in Wirklichkeit nur einen einzigen Begriff bilden, dem daher auch nur ein einziger Gegenstand der Außenwelt als die unter jenen fallende Realität entsprechen könnte. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß jeder Einzelbegriff aus verschiedenen Merkmalen constituirt wird, die jeder andere als solche von sich ausschließt. Aber ebenso gewiß ist es andererseits auch, daß jeder Begriff andere Merkmale in sich trägt, die ihm mit vielen, ja selbst mit allen übrigen Begriffen ohne irgend eine Ausnahme gemeinsam sind. Blicken wir auf den oben beispielshalber angeführten Begriff dieses bestimmten Pferdes zurück, so werden wir bald die Bemerkung machen, daß derselbe nicht nur aus individuellen, d. i. ihm allein angehörigen Merkmalen besteht, sondern ebenso wesentlich auch aus solchen, welchen wir zum Theil in den Begriffen einer bestimmten Anzahl von Pferden, zum Theil auch in denen aller Pferde wieder begegnen. Fassen wir aus jenem Begriffe diejenigen Merkmale zu einem neuen Begriffe zusammen, welche derselbe mit den Begriffen *mehrerer* Pferde gemeinsam hat, so erhalten wir sofort *den Artbegriff*, resp. den Begriff der Spielart oder Unterart, welchem sich jener Einzelbegriff des bestimmten Pferdes

unterordnet; werden dagegen diejenigen Merkmale, welche in dem Begriffe eines jeden Pferdes vorkommen, herausgehoben und zur Einheit eines neuen Gedankens verbunden, so schreiten wir hiermit zur Bildung des Gattungsbegriffes Pferd überhaupt, welcher alle Einzelbegriffe von allen nur denkbaren Pferden als ihm untergeordnete nothwendig in sich faßt. Diese geordnete Stufenfolge unserer Begriffe bleibt aber auch bei den Gattungsbegriffen als solchen nicht stehen; vielmehr wie sie von den Einzel- (Individual-) zu Art- und von diesen zu Gattungsbegriffen fortschreitet, so werden auch diese wieder transcendirt und in höhere Begriffe aufgehoben, bis sich zuletzt der gesammte logische Begriffsorganismus, wie er vom Denkgeiste des Menschen gebildet wird, in einen einzigen, in den höchsten oder allgemeinsten Begriff, nämlich in den Begriff des Dinges oder des Naturproductes überhaupt auflöst, welchem sich alle übrigen Begriffe als niedrigere oder concretere ohne weiteres subsümiren.

Wollen wir diese in den logisch-formalen Begriffen des Denkgeistes sich zur Geltung bringende Eigenthümlichkeit in der Form eines Gesetzes aussprechen, so werden wir sagen müssen, daß dieselben sammt und sonders in ein solches Verhältniß zu einander gestellt sind, welches sich auf den ersten Blick als das des Einzelnen zum Besonderen und Allgemeinen zu erkennen gibt. Kein Begriff, auf welchen Gegenstand sich derselbe auch immer beziehen mag, ist ein in sich abgeschlossener, mit keinem anderen in Relation stehender Gedanke; vielmehr enthält ein jeder, einen wie concreten und individuellen Charakter derselbe sonst auch an sich trägt, nothwendig ebenfalls solche Merkmale, welche ihm mit anderen Begriffen und in letzter Instanz mit allen anderen gemeinsam sind, und wodurch er selber als ein logisch Allgemeines oder als ein Gedanke in der Form logischer Allgemeinheit zu Tage tritt. Ist aber dieses in Wirklichkeit diejenige Beschaffenheit, in welcher sich jeder Begriff vor den forschenden Blick des aufmerksamen Beobachters des geistigen Lebens hinstellt, so kann die Frage, in welchem Verhältnisse zu einander die einzelnen materiellen Naturgegenstände als solche gedacht werden müssen, auch keine weiteren Schwierigkeiten mehr darbieten. Denn sind die Begriffe, wie wir wiederholt nachgewiesen zu haben glauben, eben nichts anderes als die dem Geiste inhärenten und von diesem sich selber (in der näher angegebenen Art und Weise) zum Bewußtsein gebrachten abstrahirten oder logisch-formalen Bilder jener materiellen Naturgegenstände als solchen; ist demnach allen Begriffen ohne irgend eine Ausnahme eine Beziehung auf diese letzteren durchaus wesentlich, eben weil jene in diesen ihren realen Inhalt oder, w. d. i., ihren Umfang besitzen; ja sind

sogar jene Begriffe diese Naturgegenstände selber, nur in der Form des subjectiven Gedankens, wohingegen auch wieder diese letzteren jene Begriffe sind, aber in der Form materieller Realität; — wer könnte dann noch Anstand nehmen die Behauptung als eine unbezweifelbar gewisse Wahrheit anzuerkennen, daß es unter den materiellen Naturgegenständen ebenfalls keine in sich abgeschlossene, relationslose u. d. i. keine schlechthin ungetheilte und ganzheitliche Realprincipien geben könne, daß dieselben vielmehr in einem Verhältnisse zu einander stehend gedacht werden müssen, welches sich mit Fug und Recht als das Verhältniß des Einzelnen zum Besonderen und Allgemeinen bezeichnen läßt! Wie demnach jeder (subjective, vom Geiste gebildete) Begriff als ein Formal-Allgemeines sich darstellt, welcher sich mit allen übrigen Begriffen zu einem solchen Gedanken-Organismus zusammenschließt, in dem jedes einzelne Glied als eine größere oder geringere Concretion oder Individualisation des höchsten, d. i. des allgemeinsten Begriffes zu betrachten ist, so werden wir andererseits auch in jedem Einzeldinge der materiellen Natur ein solches Wesen anzuerkennen haben, welches sich nicht als eine in sich ungebrochene, ganzheitliche reale Einheit, vielmehr nur als eine relative Einheit oder, w. d. i., als die Concretion und Individualisation eines allgemeinen, d. i. allen Einzeldingen gemeinsamen Wesens zur Geltung bringt. Individualitäten als Bruchtheile oder Theilganze eines allgemeinen Wesens sind aber schlechterdings undenkbar, ohne einen Individualisations- oder Besonderungsproceß zugleich mitzudenken, durch welchen sich dieses letztere in zahllose Theile oder Individuen zersetzt und aufgelöst hat. Denn wollte man einen solchen Besonderungsproceß als den Möglichkeitsgrund von wirklich vorhandenen Individualitäten als Bruchtheilen eines allgemeinen Wesens nicht annehmen, so könnten diese im Ernste auch nicht mehr als wirkliche Individualitäten, vielmehr müßten dieselben in diesem Falle wieder als schlechthin ganzheitliche und ungetheilte Realprincipien gedacht werden. Ist es ja doch offenbar, daß Theile oder Individuen eines allgemeinen Wesens nur in Folge eines Theilungs- oder Individualisirungsprocesses wirklich werden können, — ein Ereigniß, vor dessen Eintritt jenes allgemeine Wesen vom Denkgeiste als ein noch schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip nothwendig zur Voraussetzung muß genommen werden. Und so ist es denn ohne allen Zweifel gewiß, daß die materielle vor unserem Blicke in majestätischer Schönheit und bewunderungswürdiger

Erhabenheit sich entfaltende Natur in dem jetzigen Zustande ihres Daseins als ein aus lauter schlechthin ganzheitlichen oder ungetheilten Realprincipien bestehendes Wesen, wie Kant will, in keiner Weise kann gedacht werden. Zwar muß es auch für sie, so gut wie für jedes andere aus Gottes Schöpferhand hervorgegangene geistige Wesen, einen Zeitpunkt gegeben haben, in welchem ihr in der That und Wahrheit jene Ungebrochenheit ihres Wesens zukam; aber derjenige Proceß, den wir als den Differenzirungsproceß derselben bezeichnen, hat jener primitiven ungebrochenen substanzialen Ein- und Ganzheit der Natur, selbstverständlich der Idee und dem Willen Gottes durchaus entsprechend, für ewige Zeiten ein Ende gemacht, indem dieselbe sich durch diesen zu einer unendlichen Zahl von Einzeldingen oder Individuen besondert oder, w. d. i., in lauter Bruchtheile oder Theilganze aufgelöst und verloren hat. Und mit dieser doppelten Erkenntniß von der primitiven substanzialen Ein- und Ganzheit der Natur als eines Realprincips, sowie von der im Differenzirungsprocesse eingetretenen Entzweiung oder Besonderung derselben ist der Denkgeist zugleich auch auf einer solchen Höhe der Betrachtung angekommen, wo es ihm leicht wird, seinen Blick über die Grenzen und das Gebiet der sichtbaren Natur hinaus zu dem unsichtbaren und ewigen Gotte zu erheben, um das zwischen diesem und jener obwaltende Verhältniß in aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit festzustellen und in der Natur ebenfalls ein von Gott lediglich durch die Macht seines Willens aus Nichts realisirtes Wesen oder eine eigentliche und wahrhafte Creatur Gottes wissenschaftlich nachzuweisen.

Die Kant'sche Auffassung des zwischen Gott und der Natur bestehenden Verhältnisses wird in der uns vorliegenden Schrift, wie wir bereits erfahren haben, ganz vorzugsweise, ja ausschließlich in dem Satze ausgesprochen, daß „der Begriff von der geistigen Natur (d. i. dem Wesen) Gottes (des Urhebers und Erhalters der Welt) leicht sei, weil er lediglich negativ sei, und darin bestehe, daß man die Eigenschaften der Materie an ihm verneine, die einer unendlichen und schlechterdings nothwendigen Substanz widerstreiten [1])." Dieser Darstellung zufolge glaubte Kant zunächst, wie wir ebenfalls früher schon bemerklich gemacht haben, unter den die Welt constituirenden Wesen einzig und allein in der Natur ein solches zu besitzen, welches dem Denker die Möglichkeit darbiete, einen Uebergang von der Welt zu Gott wissenschaftlich zu gewinnen, und sich des Daseins Gottes in Gewißheit zu versichern. Allein die kritischen Bemerkungen, mit welchen wir am

1) l. c. p. 38 Anm.

Schluſſe des vierten Kapitels dieſe Kant'ſche Auffaſſung beleuchtet haben[1]), dürften wohl geeignet ſein in dem Leſer die Ueberzeugung hervorzurufen, daß die Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums nicht weniger als eine gründliche Erkenntnißtheorie dem Denkgeiſte primitive einen ganz anderen Maßſtab als den hier von Kant bezeichneten an die Hand geben, um die Relation auszumitteln, in welche er ſelber ſowohl als die Natur zu dem Urheber (Schöpfer) beider, dem ewigen Gotte, geſtellt ſei. Denn weit entfernt, daß auf dieſen Standpunkten die Natur *das einzige Weſen* wäre, von dem aus ſich eine Brücke zur Erkenntniß Gottes ſchlagen ließe, wird dieſelbe mit Fug und Recht nicht einmal darauf Anſpruch erheben können, in dieſer Beziehung *das erſte* zu ſein, da umgekehrt der Denkgeiſt von ſich, von ſeinem eigenen Weſen aus Gott bereits muß gefunden haben, wenn ihm derſelbe große Fund von der Natur als dem ihm ſelber gegenſätzlichen, aber ebenfalls creatürlichen Weſen aus gelingen ſoll. Aber dieſes iſt nicht der einzige Mißgriff, deſſen ſich Kant in dem oben angeführten Ausſpruche über die Verhältnißbeſtimmung zwiſchen Gott und der Natur ſchuldig machte. Einen gleich großen, ihm freilich in Folge ſeiner unrichtigen Naturanſchauung ganz und gar unvermeidbaren Fehler beging derſelbe darin, daß er *in der Materie, dem materiellen Stoffe als ſolchem* das Medium erblickte, durch welches ſich der Denkgeiſt zu einer, wenn zwar nur negativen Erkenntniß Gottes zu erheben im Stande ſein ſoll.

Wir ſind, wie oben gezeigt worden, mit Kant durchaus der Ueberzeugung, daß die eigentliche Subſtanz oder das Weſen der Natur in ihrem gegenwärtigen differenzirten Zuſtande in nichts anderem als *in der Materie, dem materiellen Stoffe als ſolchem* könne gefunden werden. Aber ungeachtet dieſer theilweiſen Identität, welche zwiſchen der Kant'ſchen Naturanſchauung und der unſerigen obwaltet, treten doch beide ſofort auch wieder in einen ungeheuren, unausgleichbaren Gegenſatz dadurch, daß Kant in der Materie als dem Compoſitum aus lauter einfachen, *ſchlechthin gegebenen* Elementen *die primitive, urſprüngliche Daſeinsweiſe* der Naturſubſtanz erblickte, wohingegen es uns nach Anleitung der chriſtlichen Creationsidee und auf Grundlage einer allſeitig entwickelten Erkenntnißtheorie ſchlechterdings unmöglich iſt, in jener *etwas Primitives, Urſprüngliches* anzuerkennen oder *die Naturſubſtanz als eine von dem erſten Augenblicke ihres Daſeins an ſchon materiell geweſene* zu behaupten. Zwar werden wir das

[1]) cf. p. 137 u. 138.

urſprüngliche, von Gott in ſubſtanzialer Ein- und Ganzheit unmittelbar geſchaffene Naturprincip als ein ſolches anerkennen müſſen, welches allerdings ſchon vom erſten Augenblicke ſeines Daſeins an die Beſtimmung wie Befähigung in ſich trägt, auf Veranlaſſung fremder Einwirkung die Materie aus ſeinem Schooße herauszuſetzen oder beſſer, ſelber einmal zu dieſer letzteren zu werden. Wir können daher auch nichts dagegen haben, wenn Jemand zur Bezeichnung dieſes erſten und nächſten Endzweckes, um deſſentwillen das Naturprincip von Gott iſt geſchaffen worden, eines freilich in anderer Bedeutung gebrauchten Ausdruckes Leibnitzens ſich bedienen und daſſelbe materia prima nennen wollte. Aber das Naturprincip als ſolches, in ſeiner urſprünglichen ſubſtanzialen Ungetheiltheit und Ganzheit oder als materia prima gedacht, kann von uns in keiner Weiſe mit der Materie der bereits differenzirten Natur identiſch geſetzt werden; vielmehr würde dieſe letztere in Beziehung auf jene als die Vorausſetzung derſelben dann auch den ebenfalls von Leibnitz zur Anwendung gebrachten Namen der materia secunda beanſpruchen können [1]). Denn in der Materie der differenzirten Natur beſitzen wir nach unſerer Auffaſſung nichts Primitives, Urſprüngliches; im Gegentheil iſt uns dieſelbe das Erzeugniß oder das Product eines Entwickelungs- reſp. eines Differenzirungsproceſſes, in welchen das (urſprünglich noch unentwickelte oder indifferente) Naturprincip einmal eingegangen

---

1) Um die weſentliche Verſchiedenheit des Sinnes, den Leibnitz und desjenigen, den wir mit den Ausdrücken materia prima und materia secunda verbinden, deutlich zu machen, mag es erlaubt ſein, die folgenden Erklärungen Leibnitzens anzuführen: „Respondeo primo, principium activum non tribui a me materiae nudae sive primae, quae mere passiva est, et in sola antitypia et extensione consistit; sed corpori seu materiae vestitae sive secundae, quae praeterea Entelechiam primitivam seu principium activum continet. Respondeo secundo, resistentiam materiae nudae non esse actionem, sed meram passionem, dum nempe habet antitypiam, seu impenetrabilitatem, qua quidem resistit penetraturo, sed non repercutit, nisi accedat vis elastica, quae ex motu, adeoque et vi activa materiae supperaddita derivari debet. Respondeo tertio: Hoc principium activum, hanc Entelechiam primam, esse revera principium vitale, etiam percipiendi facultate praeditum, et indefectibile, ob rationes dudum a me allegatas. Idque ipsum est, quod in brutis pro anima ipsorum habeo. Itaque dum ubique in materia supperaddita admitto principia activa, etiam ubique per eam disseminata statuo principia vitalia, seu percipientia, adeoque monades, et ut sic dicam, Atomos Metaphysicas, partibus carentes, nec unquam naturaliter orituras aut destruendas.“ Erdmann l. c. p. 466. Außerdem vergleiche man noch l. c. p. 440 u. 158 und beſonders die lichtvolle Commentatio de anima brutorum p. 463 sq.

und in welchem sich dasselbe erst materialisirt hat oder zur Materie, zu materiellem Stoffe geworden ist. Zwingt nämlich die Beschaffenheit unserer logisch-formalen Begriffe, durch welche sich der Geist des Menschen die äußeren, materiellen Naturgegenstände zum Bewußtsein bringt, den Denker zu der Ueberzeugung, daß wir in diesen lauter Individuen (Besonderungen) oder Bruchtheile eines allgemeinen Wesens, und keine schlechthin ganzheitliche oder ungetheilte Realprincipien vor uns haben, so führt die consequente Entwickelung dieses Gedankens auch unumgänglich zu dem weiteren Schlusse, daß dieses Sich-Darleben der Natur in den Formen des Einzelnen, Besonderen und Allgemeinen oder, w. d. i., der Individuen, Arten und Gattungen nur die Folge eines Processes sein könne, in welchen die Natur selber eingegangen und vor dessen Eintritt dieselbe als ein noch schlechthin ungetheiltes und ganzheitliches Realprincip muß vorausgesetzt werden. Ist nun aber die Natursubstanz in ihrer jetzigen (differenzirten) Daseinsweise als Materie oder als materieller Stoff nichts Primitives oder Ursprüngliches, hat vielmehr der letztere jene als ein noch schlechthin ungebrochenes und ganzheitliches Wesen zur Voraussetzung, so wird es auch dem Denkgeiste schlechterdings unmöglich sein, sich, wie Kant will, unmittelbar von der Materie zu Gott zu erheben, und das Verhältniß beider zu einander festzustellen, ohne daß derselbe vorher den Gedanken von der primitiven substanzialen Ungetheiltheit oder Ganzheit der Natur gewonnen hat. Die wissenschaftliche Betrachtung der Materie als solcher oder der einzelnen Individuen des unermeßlichen Naturgebäudes führt immer und überall nur auf nie endende (d. i. endlose oder unendliche) Reihen gegenseitig von einander abstammender Individuen, welche Reihen aber alle ohne Ausnahme innerhalb des Naturganzen als solchen beschlossen bleiben, und dem Denker nirgendwo die Aussicht auf einen Weg eröffnen, der geeignet wäre, ihm aus dem Naturganzen als solchem hinaus und zu einem persönlichen Gotte als dem Schöpfer desselben hinüber zu helfen. Ganz anders dagegen stellt sich die Sache, sobald man in allem, was materiell ist, die Manifestation oder das Product eines substanzial getheilten (individualisirten oder besonderten) Realprincips erkennt, welchem Zustande dasselbe Realprincip als ein substanzial noch ungetheiltes oder schlechthin ganzheitliches vorausgesetzt wird. Denn ist, wie oben gezeigt worden [1]), die in dem Differenzirungs- oder Entwickelungsprocesse eines Realprincips sich erhaltende substanziale Ein- und Ganzheit desselben die unerläßliche Bedingung dafür, daß

[1]) cf. p. 177—179 und 151 dieser Schrift.

jenem die Befähigung innewohne, sich zu selbstbewußtem Leben, d. i. zum (eigentlichen) Wissen um sich und anderes, sowie zu wahrhaft freien Handlungen zu erheben, so muß das Naturprincip, in seiner ursprünglichen Ganzheit aufgefaßt, auch in einem um so höheren Grade als der creatürliche Geist rücksichtlich seiner primitiven Kraftäußerung mit der Qualität der Beschränktheit versehen gedacht werden, als dasselbe ja in seinem Entwickelungsprocesse durch die in dasselbe eingetretene Besonderung oder Individualisirung jene doppelte Befähigung auf allen Stufen seiner Entfaltung zum Leben in gleicher Weise ein- für allemal unwiederbringlich verloren hat. Denn wollte man die Annahme machen, es wäre die Natur im Großen und Ganzen genommen oder, es wäre das Naturprincip als solches, in seiner ursprünglichen substanzialen Ein- und Ganzheit gedacht, in Wirklichkeit kein beschränktes, zum Zwecke seiner primitiven Kraftäußerung auf fremde Einwirkungen angewiesenes, vielmehr ein unbeschränktes, rein aus und durch sich selber wirkendes Wesen, worin sollte dann für die Thatsache eine auch nur annäherungsweise genügende Erklärung liegen, daß sich dasselbe in seinem Differenzirungsprocesse lediglich aus eigener Machtfülle eine solche Daseinsform gegeben, durch welche es selber tief unter den in seiner Kraftthätigkeit doch durch und durch beschränkten creatürlichen Geist herabgesunken, und durch welche es der Hauptvorzüge dieses letzteren, eines selbstbewußten und freien Lebens für ewige Zeiten ist beraubt worden? Und dieser Auffassung des Naturprincips vor seiner Differenzirung als eines beschränkten, d. i. für seine primitive Kraftäußerung auf fremde Einwirkungen angewiesenen Wesens bleibt die Natur als eine bereits differenzirte oder in die Entwickelung eingegangene ebenfalls ihr Zeugniß nicht schuldig. Denn ist es eine auch von Kant anerkannte und geltend gemachte unläugbare Thatsache, daß jedes Individuum des Naturlebens als solches für seine eigene Wirksamkeit und für die fortschreitende volle Entwickelung der ihm immanenten Anlagen oder Vermögen fortwährend fremder, nicht von ihm selber ausgehender Einwirkungen bedürftig ist, wer könnte dann noch gegen die Behauptung irgend einen begründeten Einspruch erheben wollen, daß sowohl dem Naturganzen als solchem, welches thatsächlich ja doch nur durch die unendliche Menge der von ihm umschlossenen Einzeldinge (Individualitäten) gebildet wird, als auch dem Naturprincipe vor seiner Differenzirung oder in seiner ursprünglichen Daseinsweise die Eigenschaft der Unbeschränktheit oder eines reinen Wirkens aus und durch sich selber, ohne hierfür fremder Einwirkungen zu bedürfen, in keiner Weise vindicirt werden kann? Mit der Erkenntniß der dem

ursprünglichen, d. h. dem noch ungetheilten, ein- und ganzheitlichen Naturprincipe als solchem immanenten Beschränktheit seiner Kraftäußerung ist aber die weitere Erkenntniß desselben als eines bedingten, d. h. nicht schlechthin existenten (ewigen), sondern von dem allmächtigen Gotte aus Nichts realisirten oder geschaffenen Wesens augenblicklich und nothwendig verbunden. Denn wie der Denkgeist unseren früheren Darstellungen zufolge aus der Beschränktheit seiner eigenen Kraftäußerung sofort auf die Bedingtheit seiner als eines Wesens oder Realprincips oder, w. d. i., auf seine Realisirung aus Nichts (Creaturschaft) von Seiten des allmächtigen Gottes zurückschließt, so auch muß er denselben Schluß bei und an der Natur als dem ihm selber gegensätzlichen Wesen vornehmen, von dem Augenblicke an, wo er diese als ein ebenfalls primitive beschränktes, d. i. zum Zwecke seiner eigenen Bethätigung oder Entwickelung (Differenzirung) auf fremde Einwirkungen angewiesenes Realprincip gefunden hat. In dieser Weise also und in keiner anderen wird der Denkgeist mit der Erkenntniß der Natur als eines beschränkten und bedingten, und d. i. als eines wahrhaft endlichen oder geschaffenen Wesens zugleich auch seines Gottes als des Schöpfers derselben froh und sicher und zwar derart, daß er sich sogar in der glücklichen Lage befindet, diesen in seiner qualitativen Beschaffenheit auch richtig zu bestimmen.

Kant's Angabe, daß der Begriff des Wesens Gottes, wie er vom Geiste des Menschen an der Hand der von diesem gewonnenen Naturerkenntniß gebildet werde, lediglich „negativ sei und darin bestehe, daß man an jenem die Eigenschaften der Materie verneine," wird nach den hier mitgetheilten Deductionen nur theilweise auf das Prädicat einer richtigen und wahren Anspruch erheben können. Die Bahn, auf welcher der Denkgeist sowohl von sich als von der Natur aus zu Gott als dem allmächtigen Schöpfer von beiden hinansteigt, bringt es nothwendig mit sich, daß die Gotteserkenntniß desselben sich primitive allerdings aus lauter negativen Prädicaten zusammensetzt. Denn sind es immer und überall nur die beiden Merkmale der Beschränktheit und Bedingtheit, welche den Denkgeist nöthigen, für sein eigenes Wesen nicht weniger als für das der Natur den allmächtigen Gott als diejenige Causalität vorauszusetzen, in welcher jener die Existenz beider begründet findet, so kann es auch keiner Frage unterliegen, daß die durch eine solche Vermittelung gewonnene Gotteserkenntniß des Denkgeistes primitive aus lauter Negationen bestehen muß, die er an den Qualitäten der Natur wie seines eigenen Wesens und Lebens, also an denen einer jeden Creatur vornimmt. Muß jede Creatur als ein

rücksichtlich seiner Kraftäußerung beschränktes, rücksichtlich seiner Substanz und seines Wesens aber als ein bedingtes Realprincip gedacht werden, so wird dem Denkgeiste primitive auch keine andere Möglichkeit gegeben sein, sich zu einer entsprechenden Erkenntniß Gottes zu erheben, als dadurch, daß er die in und an der Creatur entdeckten Eigenschaften der Beschränktheit und Bedingtheit in Beziehung auf Gott als ein zu jeder Creatur in einem contradictorischen Gegensatze stehendes Wesen negirt. Somit denkt der Geist Gott zunächst als ein nicht-beschränktes (unbeschränktes) und nicht-bedingtes (unbedingtes) Wesen. Und so wird der Denkgeist seine einmal gewonnene Gotteserkenntniß in dem Maße, als er in einer richtigen und wissenschaftlichen Selbst- und Naturerkenntniß Fortschritte macht, zunächst immer auch nur dadurch zu bereichern und nach Inhalt und Umfang zu vertiefen im Stande sein, daß er fortwährend solche Prädicate in dieselbe aufnimmt, durch welche jedesmal eine der Creatur, d. h. ihm selber oder der Natur immanente Eigenthümlichkeit negirt oder, w. d. i., in einer der Idee Gottes als eines unbeschränkten und unbedingten Wesens entsprechenden Weise modificirt wird. Aber bei diesen negativen Prädicaten, aus welchen die Gotteserkenntniß des creatürlichen Geistes primitive unwidersprechlich constituirt wird, bleibt derselbe nicht stehen; vielmehr sind jene sammt- und sonders der Art, daß sie sich sofort in die entsprechenden positiven oder affirmativen Bestimmungen umsetzen, sobald nur Gott an und für sich betrachtet oder bei der Betrachtung desselben von dem Wechselverhältnisse abgesehen wird, in welches dieser sich selber durch die Realisirung seiner formalen Weltidee zu all' und jeder Creatur als solcher gestellt hat. Bei dieser Betrachtung werden sich z. B. die oben angeführten negativen Prädicate der Unbeschränktheit und Unbedingtheit Gottes augenblicklich und ungezwungen mit den positiven (affirmativen) Bestimmungen einer rein aus und durch sich selber wirkenden Kraftthätigkeit und eines Seins oder einer Existenz schlechthin oder, w. d. i., einer ewigen Existenz vertauschen lassen. Kann es aber keinem Zweifel unterliegen, daß der Denkgeist in seinem Rechte ist, wenn er die ursprünglich negativen Momente der Unbeschränktheit und Unbedingtheit, welche er zuerst als die constitutiven Elemente seiner Gottesidee vorfindet, nachher in die ihnen entsprechenden affirmativen Bestimmungen umsetzt, nun, wie könnte er sich dann im Unrechte befinden, wenn er dasselbe Verfahren bei jedem anderen Prädicate einschlägt, welches er mit zunehmender Vertiefung seiner Selbst- und Naturerkenntniß in die Gottesidee ebenfalls aufzunehmen sich veranlaßt sieht? So gewiß daher einerseits, wie Kant

will, die Gotteserkenntniß des creatürlichen Geistes ursprünglich nur aus solchen Prädicaten bestehen kann, die derselbe durch Negation der an der Creatur, an sich oder an der Natur entdeckten Qualitäten gewonnen hat, und die demzufolge sich selber als lauter negative Bestimmungen darstellen werden, so wird demselben doch andererseits auf Grundlage der christlichen Creationsidee und einer allseitig ausgebildeten Erkenntnißtheorie auch die Kraft und Macht nicht abgesprochen werden dürfen, seine ursprünglich bloß negative Gotteserkenntniß in eine positive oder affirmative umzuwandeln, ohne dadurch in Gefahr zu kommen, die Majestät Gottes zu verunglimpfen oder das göttliche Wesen als solches zu den in der Weltschöpfung realisirten Principien herabzuziehen und mit denselben in irgend einer Hinsicht zu confundiren.

Das Moment schlechthinniger Ein- und Ganzheit, welches Kant gleich anfangs in den Begriff der Körper-Elemente aufnahm, war also das Irrlicht, welches den großen Mann auf einen Pfad hinführte, auf dem ihm derjenige Punkt ganz und gar verborgen bleiben mußte, an welchem die Natur als das dem Geiste gegensätzliche creatürliche Wesen erfaßt sein will, wenn es dem letzteren möglich sein soll, jene (die Natur) zu transcendiren und auf Grundlage ihrer Erkenntniß den herrlichen Bau einer ebenso wahren als begründeten Gotteserkenntniß zu errichten. Dasselbe Moment war es aber auch, welches das sonst scharfsichtige Auge unseres Philosophen in einer solchen Weise verdunkelte, daß er von dem Entwickelungsprocesse, in welchen das Naturprincip einmal eingegangen, um in demselben als reale Einheit für immer unterzugehen, selbst nicht eine leise Ahnung gewann. Ja von einer eigentlichen Entwickelung der Natur als einer fortschreitenden Entfaltung der in ihr grundgelegten Anlagen oder Vermögen kann in der Kant'schen Naturanschauung überhaupt gar keine Rede sein. Denn während wir in der Natur ein wegen seiner Creatürlichkeit primitive zwar ebenfalls indifferentes oder noch ganz und gar unentwickeltes, aber doch unter gewissen Bedingungen, d. i. mit Hilfe der hierzu erforderlichen äußeren Einwirkungen entwickelungsfähiges Realprincip anerkennen, sieht Kant in derselben nichts Anderes und Höheres als eine unendliche Menge schlechthin gegebener, ein- und ganzheitlicher Elemente oder Atome, von denen keines vor den übrigen irgend einen Vorzug besitzt, es sei denn „lediglich der des Ortes, den dasselbe in der Bildung der Materie, z. B. in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt[1])." Zwar

[1]) l. c. p. 44.

vindicirte Kant einem jeden dieser Körper-Elemente, wie wir früher zur Darstellung gebracht haben, in durchaus richtiger Weise ein doppeltes Vermögen, Passivität (Receptivität) und Activität (Reactivität); aber selbst diese zweifellos richtige Erkenntniß war nicht mehr im Stande, den oben charakterisirten Grundfehler der Kant'schen Naturanschauung zu verbessern und die Natur selber von der durch jenen Grundfehler herbeigeführten Schmach zu befreien, unter Kant's Händen als ein bloßer oder, wie er selber sich ausdrückt, als ein todter, in sich lebloser Mechanismus behandelt zu werden.

Der Begriff eines jeden Wesens, welches mit dem zweifachen Vermögen von passiver und reactiver Kraftthätigkeit versehen gedacht wird, bringt es nothwendig mit sich, daß dasselbe zur wirklichen Bethätigung der ihm immanenten Anlagen nicht gelangen kann, ohne vorher fremde Einwirkungen in sich aufgenommen zu haben und mittelst derselben zur eigenen Kraftäußerung sollicitirt worden zu sein. Die Nothwendigkeit solch' fremder Einwirkungen zum Zwecke ihrer eigenen Kraftäußerung blieb auch Kant rücksichtlich der von ihm statuirten materiellen Elemente in keiner Weise verborgen. Und hier kamen ihm nun die sogenannten immateriellen Naturen, welche wir früher schon als ganz und gar unbeschränkte oder rein aus und durch sich selber wirkende Realprincipien erkannt haben, wenigstens dem Anscheine nach trefflich zu Statten; denn diese sind es, welche ihm „den todten (d. i. an und für sich mit bloßen Anlagen, noch nicht in Wirklichkeit sich bethätigenden Kräften begabten) Stoff der Natur rege machen[1])." Allein der Standpunkt der Atomistik oder, wenn man lieber will, des Monadismus, den Kant bei dem Versuche, in die labyrinthisch verwickelten Erscheinungen des Naturlebens und in das jenen zu Grunde liegende Wesen selber Verständniß zu bringen, von vornherein und ohne vorherige Prüfung desselben eingenommen, war keineswegs derart, daß ihm auf demselben die Natur als ein solches Wesen oder Realprincip hätte erscheinen können, welches, obgleich in dem primitiven Zustande seines Daseins noch schlechthin inactiv und leblos, aber mit Hilfe fremder Einwirkungen einmal in den seiner Idee entsprechenden Entwickelungsproceß eingeführt dennoch im Stande sei, alle die mannichfach gegliederten Stufen des Naturlebens, wie dieselben für jeden Beobachter offen zu Tage treten, angefangen von den bloß mechanischen Bewegungen der anorganischen Materie, des von Kant sogenannten todten Stoffes, bis hinauf zu den subjectiven Thätigkeiten oder, w. d. i., den Sinnes-Vorstellungen und Empfindungen der Thierorganismen, diesen

[1]) l. c. p. 48 u. 49.

täuſchenden Bildern der geiſtigen Gedanken, aus ſeinem fruchtbaren Schooße durch fortgeſetzte Steigerung ſeiner Kräfte unabläſſig zu erzeugen. Vielmehr waren die von Kant den materiellen Atomen vindicirten Kräfte der Receptivität und Reactivität, einmal durch Einwirkung der ſogenannten immateriellen Naturen in Bewegung geſetzt, Kant's Auffaſſung zufolge nur dazu vermögend, jene Atome oder Elemente aus ihrer Iſolirtheit heraustreten zu machen und dieſelben zu feſten Körpern oder zu einem ſoliden Ganzen, d. i. zur Materie zu verbinden, um dieſer zugleich keine anderen als die bloß mechaniſchen Eigenſchaften der Undurchdringlichkeit, Ausdehnung und äußerlichen Geſtaltung mitzutheilen. Dagegen wurde alle und jede eigentliche Lebensregung in der Natur, die über die Sphäre einer bloß mechaniſchen Körperbewegung hinausfiel, von Kant nicht ſowohl als eine Kraftäußerung der Materie und ihrer Elemente, vielmehr als eine Function jener immateriellen Weſen angeſehen, mit welchen daher die Natur auf allen Stufen ihres Lebens bevölkert gedacht wurde. „Die todte Materie, welche den Weltraum erfüllt, heißt es ja in dieſer Beziehung [1]), iſt ihrer eigenthümlichen Natur nach im Stande der Trägheit und der Beharrlichkeit in einerlei Zuſtande, ſie hat Solidität, Ausdehnung und Figur, und ihre Erſcheinungen, die auf allen dieſen Gründen beruhen, laſſen eine *phyſiſche* Erklärung zu, die zugleich mathematiſch iſt, und zuſammen *mechaniſch* genannt wird." Dagegen „wenn man andererſeits ſeine Achtſamkeit auf diejenige Art Weſen richtet, welche den Grund des *Lebens* in dem Weltganzen enthalten, die um deßwillen nicht von der Art ſind, daß ſie als Beſtandtheile den Klumpen und die Ausdehnung der lebloſen Materie vermehren, noch von ihr nach den Geſetzen der Berührung und des Stoßes leiden, ſondern vielmehr durch innere Thätigkeit ſich ſelbſt, und überdies den todten Stoff der Natur rege machen, ſo wird man, wo nicht mit der Deutlichkeit einer Demonſtration, doch wenigſtens mit der Vorempfindung eines nicht ungeübten Verſtandes, ſich von dem Daſein immaterieller Weſen überredet finden, deren beſondere Wirkungsgeſetze *pneumatiſch*, und ſoferne die körperlichen Weſen Mittelurſachen ihrer Wirkungen in der materiellen Welt ſind, *organiſch* genannt werden." Allein ſelbſt abgeſehen von dem, wie früher nachgewieſen, ſich ſelber widerſprechenden Begriffe der von Kant ſtatuirten immateriellen Weſen iſt die hier charakteriſirte und aus den materiellen Atomen oder Elementen in durchaus conſequenter Weiſe abgeleitete rein mechaniſche Naturanſchauung unſeres Philoſophen auch eine ſolche,

[1]) l. c. p. 48 u. 49.

welche nach Maßgabe einer wissenschaftlichen Erkenntnißtheorie wie nach Anweisung der christlichen Creationsidee als eine verfehlte und ganz und gar unrichtige ohne weiteres muß verworfen werden.

Die beiden eben genannten Führerinnen auf dem doppelten Wege von Gott zur Creatur und umgekehrt von der Creatur zu Gott haben uns den einen der Weltfactoren, die Natur, als ein solches Wesen oder Realprincip kennen gelehrt, welches sein Dasein ebenso, wie die einzelnen Geister in und außer dem Menschen, einzig und allein der unmittelbaren Schöpferthätigkeit des allmächtigen Gottes zu verdanken hat. Diesem Charakter der Bedingtheit- oder Creatürlichkeit zufolge, mit welchem versehen sich die Natur dem Blicke des forschenden Geistes darstellt, sahen wir uns sofort genöthigt, dieselbe ferner als ein primitive, d. i. insoweit sie lediglich eine Schöpfung Gottes ist, schlechthin ungetheiltes oder ganzheitliches, sowie als ein schlechthin inactives oder lebloses (indifferentes), aber doch lebensfähiges oder lebenskräftiges Realprincip anzusetzen, und zwar derart, daß dieselbe nur mit Hilfe fremder, von außen in sie eingehender Einwirkungen aus ihrer ursprünglichen Indifferenz und Lebloſigkeit erweckt werden konnte. Bei dieser Aufwachung der Natur (des Naturprincips) zu activem Leben begannen nun die im Schöpfungsmomente von Gott in dieselbe hineingelegten Anlagen oder Vermögen sich zu entfalten, und dieser Entwickelungsproceß muß, freilich unter der beständigen Leitung und einer fortwährenden Einwirkung Gottes, so lange vor sich gehend gedacht werden, bis das Naturprincip aus seinem Schooße alle diejenigen Gestalten und Bildungen herausgesetzt, welche der Idee und Absicht seines Schöpfers zufolge in demselben primitive als bloße Anlagen verborgen waren [1]). Nun ging aber das Naturprincip, wie wir gesehen haben, der Stellung gemäß, zu welcher es innerhalb des geschaffenen Universums dem ebenfalls creatürlichen Geiste gegenüber von Gott war bestimmt worden, im ersten Momente seiner Differenzirung in lauter Theilgegensätze (Concretionen oder Individualisationen) auseinander, durch welche reale oder substanziale Entzweiung sich dasselbe ein- für allemal materialisirt hat oder zur Materie, zu materiellem Stoffe geworden ist. Die Materie, der materielle Stoff als solcher ist demnach das Naturprincip selber oder die eigentliche Natursubstanz,

---

1) Die heiligen Schriften des alten Testamentes, welche im Gegensatze zu der Vergötterung der Natur von Seiten des antiken Heidenthums die Creatürlichkeit jener ebenfalls durchaus festhalten, berichten über die fortwährende Einwirkung Gottes bei der Entwickelung derselben gleich auf ihren ersten Seiten in dem sogenannten Sechstagewerke oder der mosaischen Schöpfungsgeschichte.

aber nicht in ihrer ursprünglichen Ein- und Ganzheit oder in derjenigen Ungebrochenheit, wie dieselbe unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, sondern in der Form der Besonderung (Individualisirung) oder der Getheiltheit, in welcher dieselbe der Idee und Intention ihres Schöpfers entsprechend im Momente ihrer Differenzirung als reale Einheit untergegangen, um sich von nun an nur noch als eine collective (begriffliche) Einheit, d. h. als das Eine in unendlich vielen Bruchganzen oder Individuen zur Lebensdarstellung kommende allgemeine Wesen zu offenbaren. Und wie jeder Creatur nach ihrer Differenzirung oder Aufweckung zum Leben zwei Kräfte, Passivität (Receptivität) und Activität (Reactivität) gleich nothwendig und wesentlich sind, welche vor jenem bedeutungsvollen Ereignisse in dem desfallsigen Realprincipe als bloße Anlagen oder als noch ganz und gar schlummernde Vermögen gedacht werden müssen, so auch werden der Materie, dem materiellen Stoffe als solchem, auf welcher Stufe der Entwickelung derselbe auch immer mag betrachtet werden, jene beiden Kräfte inhäriren, durch deren Bethätigung derselbe im Stande ist, alle Natur-Erscheinungen ohne irgend eine Ausnahme, die realen, — die Setzung von stets neuen Individuen — wie die formalen aus sich zu erzeugen. Auch Kant war, wie wir gesehen haben, diese doppelte Kraftthätigkeit der Materie und ihrer Elemente keineswegs entgangen; allein seiner Auffassung zufolge konnte dieselbe doch nur dazu ausreichen, die einzelnen Elemente zu festen Massen oder Körpern zu verbinden und die rein mechanischen Bewegungen dieser letzteren zu effectuiren, wohingegen er zur Erklärung des eigentlichen, über den Begriff des bloßen Mechanismus hinaus liegenden Lebens der Natur zur Statuirung fremder, der sogenannten immateriellen Realprincipien sich veranlaßt sah. Allein nach der Widerlegung der Kant'schen Auffassung der Materie als einer unendlichen Menge einzelner, für sich bestehender Elemente widerlegt sich die Darstellung desselben von der Beschaffenheit der jener immanenten Kräfte von selbst. Denn muß die Natur im geraden Gegensatze zu Kant's Auffassung derselben primitive als ein schlechthin ein- und ganzheitliches Realprincip gedacht werden, welches, einmal durch fremde Einwirkung zur Entwickelung gekommen, sein eigenes Wesen, den materiellen Stoff eine unabsehbare Reihe von Bildungen durchlaufen läßt, so daß die eine und selbe Natursubstanz sich hier in dem starren Zustande der anorganischen Materie befindet, während sie sich dort zu den weit höheren Lebensformen der Pflanzen- und Thierorganismen emporhebt, fürwahr, dann müssen sich auch dieselben Kräfte der Receptivität und Reactivität, welche in all' und jeder Materie als solcher vorhanden sind, auf einer jeden verschiedenen Ent-

wickelungsstufe dieser letzteren verschieden und anders modificiren. So gewiß daher die unübersehbaren Schaaren der Himmelskörper einzig und allein mit Hilfe der beiden genannten Kräfte, der Passivität und Reactivität (Anziehungs- und Abstoßungskraft) im Stande sind, die ihnen von ihrem allmächtigen Schöpfer vorgezeichneten Bahnen in der Regelmäßigkeit eines unabänderlichen Mechanismus fortwährend zu beschreiben, ebenso gewiß bedarf es aber auch nicht der von Kant statuirten immateriellen Principien, um das Leben der niederen und höheren Thiere als Producte eben derselben Natur seinem ganzen Inhalte und Umfange nach zu begreifen. Dort wie hier sind es eben dieselben, nur jedesmal anders modificirten Kräfte der Receptivität und Reactivität, mittelst deren der Himmelskörper mechanisch um seine Axe kreist oder die unermeßlichen Räume des Universums durchläuft, und mittelst deren die im Thiere zur organischen Individualität potenzirte Materie die Sinnes-Vorstellung und sinnliche Empfindung zur Erscheinung bringt. Aber ungeachtet dieser verschiedenen Modificationen und Steigerungen, in welchen sich die beiden Kräfte des Einen Naturwesens auf den mannichfach gegliederten Stufen seiner Entwickelung auch befinden mögen, werden dieselben doch überall von einem und demselben Gesetze der Nothwendigkeit beherrscht, so daß in dieser Beziehung selbst das subjective Leben der Thiere, ihre Sinnes-Vorstellungen und sinnlichen Empfindungen vor den rein mechanischen Bewegungen der anorganischen Materie auch nicht den leisesten Vorzug haben. Hat rücksichtlich der anorganischen Natur das Wort des Dichters seine Wahrheit:

„Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere[1])." —

so wird derselben Knechtschaft, welche der Sprachgebrauch mit dem Ausdrucke der Nothwendigkeit bezeichnet, aber auch die organische Natur, selbst in ihrem höchsten Producte, dem Thiere unterworfen sein, wenn sich dieses die es umgebenden Gegenstände zur sinnlichen Vorstellung bringt oder zur Befriedigung seiner Begierden und Empfindungen die ihm hierfür zu Gebote stehenden Kräfte in Bewegung setzt. Denn hat die Natur durch die Entzweiung und Gebrochenheit ihres Wesens, welcher sie dem Gedanken und Willen ihres Schöpfers entsprechend in dem Differenzirungsprocesse anheimfiel, ein- für allemal, wie früher nachgewiesen, in all' ihren Individuen selbst die Möglichkeit verloren, jemals auf irgend einem Punkte ihrer Entwickelung sich zu

[1]) cf. Schiller's Gedicht: „Die Götter Griechenlands." Bd. I. p. 103.

selbstbewußtem, ihr eigenes Wesen erfassendem Denken zu erheben, wie könnte dann ihren Handlungen (Thätigkeiten) ein anderer Charakter als der der Nothwendigkeit, nämlich der der Freiheit aufgedrückt sein, da diese letztere einzig und allein der auszeichnende Charakterzug der Handlungen eines solchen Wesens sein kann, welches im Lichte des Selbstbewußtseins umherwandelt und hiermit im Stande ist, selbst die von außen an dasselbe herankommenden Aufforderungen zum Handeln vor der Ausführung desselben zu Gegenständen seiner Betrachtung und zu Motiven seines Willens zu machen? Wiewohl demnach die beiden Kräfte eines jeden creatürlichen Geistes und eines jeden Naturindividuums aus dem Grunde, weil keinem von beiden eine absolute oder unbeschränkte Kraftthätigkeit zukommt, mit vollem Rechte auf die gleichen Bezeichnungen der Passivität und Reactivität Anspruch erheben, und wiewohl beide, die Natur so gut wie jeder Geist als realisirte Gedanken der Intelligenz des allmächtigen Gottes auch zu einem wahrhaft subjectiven Leben, jene in den Thierorganismen zu Sinnes-Vorstellungen, dieser zu Begriffen und Ideen berufen sind, — dennoch sind die Kräfte wie das Leben beider Realprincipien nicht in quantitativer oder gradueller, sondern in wahrhaft qualitativer Verschiedenheit zu einander stehend zu denken, welche Verschiedenheit des beiderseitigen Lebens die Sprache durch die Prädicate der Freiheit und Nothwendigkeit bezeichnet. Und die geistigen Lebensäußerungen tragen den Charakter der Freiheit und die der Natur auf all' ihren Gebieten den der Nothwendigkeit an sich — aus keinem anderen Grunde, als weil jeder Geist in der Ungebrochenheit seines Wesens zur Entwickelung kommt, während die Natur die Qualität ihres Wesens in einer unendlichen Zahl von Individualitäten, d. i. von lauter Theilganzen zur Erscheinung bringt. Dagegen kann der von Kant angesetzte Wesens-Unterschied von Geist und Natur, welcher darin besteht, daß jenem eine rein aus ihm selber wirkende, völlig unbeschränkte Kraftthätigkeit zustehen soll, während die Elemente der letzteren in ihrer Kraftäußerung beschränkt und auf fremde Einwirkungen angewiesen seien, in keiner Weise als ein berechtigter anerkannt werden. Denn wie derselbe einerseits dem Resultate einer gründlichen und vorurtheilslosen Wissenschaft, d. i. einer allseitig ausgebildeten Erkenntnißtheorie widerspricht, so auch tritt derselbe andererseits in den schneidendsten Gegensatz zur Creationsidee des positiven Christenthums, die jede Creatur, somit auch jeden geschaffenen Geist ohne allen Zweifel als ein rücksichtlich seiner Kraftäußerung durchaus beschränktes Wesen oder Realprincip angesehen wissen will, wohingegen sich die Idee der Unbeschränktheit nur von dem allmächtigen Gotte als dem nicht-

geſchaffenen oder als dem unbedingten und d. h. als dem ſchlechthin oder ewig exiſtenten Realprincipe prädiciren läßt. —

Die früher nachgewieſene Thatſache[1]), daß ſich Kant ungeachtet ſeines ſpeculativen Scharfſinnes niemals zu dem einzig ächten und rechten Verſtändniſſe einer Schöpfung aus Nichts oder der Creationsidee des poſitiven Chriſtenthums erhoben, hatte demſelben ein- für allemal die Möglichkeit benommen, ſich von der Fülle des in jener aufleuchtenden wundervollen Lichtes den Weg bei ſeiner Ausfahrt in's Land der Ideen zeigen zu laſſen. Er war daher bei dem überaus ſchwierigen Unternehmen, die in der Welt vorhandenen Realprincipien an ſich ſowohl als in den Beziehungen, welche dieſelben unter einander und zu Gott einnehmen, gründlich und allſeitig zu erforſchen, einzig und allein auf die desfallſigen Leiſtungen Anderer und auf die Fingerzeige angewieſen, welche ihm ſein eigener Genius an die Hand gab. Und wer könnte ſich nun bei dieſer Lage der Dinge noch wundern, daß einem Kant die wirkliche Löſung der ihm vorliegenden rieſenhaften Probleme in keiner Weiſe gelingen wollte, zumal derſelbe ſich auch keineswegs in dem Beſitze einer vollendet durchgebildeten, die harte Probe der Erfahrung aushaltenden Erkenntnißtheorie als des einzigen der Wiſſenſchaft zu Gebote ſtehenden Mittels befand, welches dieſer die endliche Erreichung ihres hohen Zieles, die definitive Feſtſtellung der wahren und eigentlichen Beſchaffenheit der in der Welt durch Gottes ſchöpferiſche Allmacht verwirklichten Realprincipien auf dem Wege einer freien und vorurtheilsloſen Forſchung möglich macht? Dieſem doppelten Umſtande, dem Mangel eines richtigen Verſtändniſſes der chriſtlichen Creationsidee und dem Mangel einer durchgeführten Erkenntnißtheorie iſt es zuzuſchreiben, daß einem Kant zunächſt dasjenige Moment, durch welches ſich die Natur von jedem Geiſte weſenhaft unterſcheidet, ungeachtet der hierauf verwendeten Mühe ganz und gar verborgen blieb; in ihm haben wir aber auch die Urſache zu ſuchen, warum Kant die Natur in ähnlicher Weiſe wie den geſchaffenen Geiſt in und außer dem Menſchen zuletzt ſogar noch mit ſolchen Eigenſchaften ſchmückte, welche dieſelbe der ihr vom poſitiven Chriſtenthume wie von jedem unbefangenen Denken zugeſtandenen Subſtanzialität und Weſenheit gänzlich beraubten. Dieſe Eigenſchaften waren, wie ſich der Leſer aus den im erſten Kapitel vorkommenden Deductionen erinnern wird, keine anderen als die negativen einer völligen Raum- und Form- oder Geſtaltloſigkeit,

[1]) cf. p. 127 u. folg.

welche Kant ebenfalls allen Körper-Elementen als solchen vindicirte. Denn findet in einer vollständigen und sorgfältigen Analyse des Selbstbewußtseins (Ichgedankens) als des geistigen Grund- und Wurzelgedankens die Ansicht ihre Bestätigung, daß der Geist sich selber als ein irgendwie gestaltetes und räumliches Wesen anzusetzen genöthigt ist, sobald derselbe in und an sich selber durch Reduction seiner eigenen formalen Erscheinungen (Anschauungen oder Wahrnehmungen) auf die denselben gemeinsam unterliegende reale Einheit zur Formation des Substanzialitätsgedankens vorschreitet, so wird auch die andere Behauptung keine Lüge mehr sein können, daß dieselben Bestimmungen irgend einer Räumlichkeit und Gestalt allem und jedem zukommen müssen, was sich als ein wahrhaftes Realprincip, als eine eigentliche Substanz oder Wesenheit vor dem Forum des Denkgeistes legitimiren will. Freilich wird es, um dies nochmals hervorzuheben, durchaus nothwendig sein, diese Bestimmungen wie alle übrigen, welche der Geist bei der Reconstruction seines eigenen Lebens in und an sich selber vorfindet und welche in der Wissenschaft unter dem Namen „der Kategorien" bekannt sind, bei ihrer Uebertragung auf andere, vom Geiste qualitativ verschiedene Realprincipien einer solchen Modification zu unterziehen, wie dieselbe von der Idee des anderen, zum Geiste in einem contradictorischen Wesens-Gegensatze stehenden Realprincipes gefordert wird. Denn wollte der Geist in dem besagten Falle diese Modification nicht vornehmen und wollte er die in und an sich selber erhobenen Kategorien als Bestimmungen seines eigenen Wesens auf jedes andere Realprincip schlechthin und ohne gebührende Rücksicht auf die Idee dieses letzteren übertragen, so würde er hiermit auch sofort und nothwendig den Wesens-Unterschied verwischen, welcher zwischen ihm und den anderen ihm selber coexistenten Realprincipien obwaltet, und der demzufolge auch unter allen Umständen zu respectiren ist. Aber die Möglichkeit eines Mißbrauchs der auf dem Boden des Geistes gewonnenen Kategorien kann und darf den guten Gebrauch derselben zum Zwecke der Erkenntniß der anderen zum Geiste in qualitativem Wesens-Gegensatze stehenden Realprincipien nicht ausschließen. So gewiß vielmehr die Nothwendigkeit vorliegt, die Kategorien als die verschiedenen Momente, durch welche das Leben und Wesen des Geistes constituirt wird, bei ihrer Uebertragung auf andere Realprincipien, auf Natur, Mensch und Gott, nicht unverändert zu lassen, sondern in einer der Idee des jedesmaligen Realprincips entsprechenden Weise zu modificiren, ebenso gewiß stehen dem Geiste aber auch andererseits ganz und gar keine weiteren Denkformen zur wissenschaftlichen Erkenntniß der ihm coexistenten Wesen zu Gebote, als eben diejenigen sind, die ihm

eine allseitige und vorurtheilslose Selbstbeobachtung als die constitutiven Elemente seines eigenen Wesens und Lebens an die Hand gibt. Es kann daher auch keine Frage sein, daß der Denkgeist die in und an ihm selber gefundenen Kategorien, in der rechten Weise modificirt, sammt und sonders ebenfalls bei allen anderen Realprincipien zur Anwendung bringen muß, wofern er diese letzteren so gut wie sich selber als wahrhafte Wesen oder eigentliche Substanzen festhalten und nicht mit bloß formalen Erscheinungen oder logischen Abstractionen auf gleiche Linie setzen will. Und dieses letztere Unglück widerfuhr demnach rücksichtlich der materiellen Elemente (Natur) im Grunde auch unserem Philosophen, wenngleich ihm dasselbe nicht zum Bewußtsein gekommen, und zwar in dem Augenblicke, als er aus dem Begriffe jener Elemente die Ideen der Räumlichkeit und Form oder der (äußeren) Gestalt gänzlich entfernte.

Mit diesen Bemerkungen haben wir die Kritik der Kant'schen Naturanschauung ihrem Abschlusse zugeführt. Hier, am Ende unserer desfallsigen Untersuchungen, drängt sich uns und wahrscheinlich nicht weniger auch dem Leser der Wunsch und das Bedürfniß auf, die verschiedenen Momente, durch welche jene zu der von uns vorgetragenen, über dem doppelten Fundamente der christlichen Creationsidee und einer allseitig entwickelten Erkenntnißtheorie sich erbauenden Naturanschauung in Gegensatz tritt, noch einmal in eine übersichtliche Betrachtung zu ziehen. Wir kommen diesem Bedürfnisse und durchaus gerechtfertigten Wunsche um so lieber entgegen, als die hierzu dienende Zeichnung das Verständniß der vorhergegangenen Expositionen nur befördern und erleichtern kann.

Es war ein richtiger, genialer Blick, den Kant in das Innere der Natur hineinwarf, als er gleich im Anfange seiner metaphysischen Forschungen *in der Materie, dem materiellen Stoffe als solchem die eigentliche Natursubstanz oder das Naturwesen* erkannte, auf welches alle Natur-Erscheinungen als auf ihren realen und causalen Träger zurückgeführt werden müßten. Nicht weniger legt für den Scharfsinn des großen Mannes *die Thatsache* Zeugniß ab, daß derselbe der Materie als dem allen Natur-Erscheinungen zu Grunde liegenden Wesen *zwei Kräfte* vindicirte, *Receptivität (Passivität) und Reactivität (Activität)*, mittelst welcher jene diese letzteren sammt und sonders aus sich herauszustellen befähigt sei. Und in beiden Bestimmungen traf Kant auch ohne Zweifel mit denjenigen Angaben oder Resultaten zusammen, welche jeder Denker über das Wesen und die doppelte Kraftäußerung der Natur gewinnen wird, wofern sich derselbe nur von dem zweifachen Lichte erleuchten läßt,

welches die Creationsidee des positiven Christenthums und eine ohne Vorurtheil ausgebildete, an der Hand feststehender Erfahrungsthatsachen fortschreitende, ächt wissenschaftliche Erkenntnißtheorie über die in Rede stehenden Gegenstände in reichen Strömen verbreiten. Allein keineswegs stand dasselbe Glück Kant auch dann noch zur Seite, als er sich anschickte, die Materie selber ihrem Begriffe nach näher zu bestimmen und die Art und Weise auszumitteln, wie dieselbe denn eigentlich zu Stande komme. Denn um hierin nicht fehlzugreifen und mit einer eben so tiefen als richtigen speculativen Erfassung alles dessen, was auf den Namen der Materie Anspruch erhebt, die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur ihrer höchsten Vollendung entgegenzuführen, hätte derselbe vor allem ein besseres Verständniß des creatürlichen Geistes als des der Natur gegensätzlichen Factors innerhalb des geschaffenen Universums besitzen müssen, als ihm dieses in Folge seiner pneumatologischen Untersuchungen jemals zu Theil geworden.

Die mannichfachsten und verschiedensten Aussprüche unseres Philosophen, welche wir im Verlaufe dieser Schrift kennen gelernt, thun dar, daß derselbe die Materie oder die eigentliche Natursubstanz für nichts Anderes und Höheres als für ein bloßes Aggregat oder Compositum aus lauter einfachen, mit den beiden Kräften der Receptivität und Reactivität versehenen Atomen oder Elementen betrachtete. Demzufolge war Kant die Materie in Rücksicht auf ihre Grundstoffe oder Elemente durchaus etwas Primitives, Ursprüngliches, keineswegs aber auch ein Product oder Erzeugniß, welches nur in Folge eines Processes, in den das Naturprincip als solches eingegangen, gedacht werden könnte. Ja von einem eigentlichen Naturprincipe, welches sich erst in Folge der Entwickelung oder Entfaltung der primitive als bloße Anlagen in ihm schlummernden Kräfte materialisirt habe, zur Materie oder zu materiellem Stoffe geworden sei, hatte Kant um so weniger auch nur eine Ahnung, als ihm überhaupt die Idee einer eigentlichen und wahrhaften Entwickelung, d. i. der Aufwachung eines an und für sich schlechthin inactiven Realprincips zu wirklichem Leben ganz und gar nicht zum Bewußtsein kam und auch nicht kommen konnte. Denn die Idee der Entwickelung (wie überhaupt alle wahrhafte Ideen als ebenso viele Momente des Selbstbewußtseins) gewinnt der Denkgeist zunächst einzig und allein in und an sich selber, und zwar dann, wenn er bei der Reconstruction seines eigenen Lebens wegen der dem letzteren immanenten Beschränktheit sich genöthigt sieht, in sich selber ein solches Realprincip anzuerkennen, das sich primitive in dem Zustande schlechthinniger Indifferenz oder Leblosigkeit befunden und das nur mit Hilfe fremder Einwirkungen diesen Zustand mit dem einer activen

Bethätigung der urſprünglich in ihm ſchlummernden Anlagen oder Vermögen zu vertauſchen im Stande war. War daher Kant der Idee der Entwickelung in ſeinen pneumatologiſchen Unterſuchungen nicht auf die Spur gekommen und zwar aus dem Grunde, weil er den Geiſt in und außer dem Menſchen, weit entfernt, als ein primitive indifferentes, ſchlechthin inactives Weſen anzuſetzen, vielmehr mit einer ſolchen Kraftthätigkeit ausrüſtete, derzufolge derſelbe rein aus und durch ſich ſelber zu wirken vermochte, ohne hierfür auf fremde Einwirkungen angewieſen zu ſein, nun! ſo kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß ihm dieſelbe Idee der Entwickelung ebenfalls rückſichtlich der Naturſubſtanz oder der von ihm ſtatuirten materiellen Elemente gänzlich entgehen und eine terra incognita bleiben mußte. Zwar haben die materiellen Elemente ſammt und ſonders auch nach Kant's Auffaſſung zwei Kräfte, Receptivität und Reactivität, durch welche ſich dieſelben unter fremder Anregung thätig erweiſen können. Aber alle Bethätigungen und active Kraftverweiſungen jener Elemente reichen doch nach Kant's Vorſtellung einzig nur dazu aus, daß ſich dieſelben mechaniſch zur Materie gruppiren und die ebenfalls bloß mechaniſchen Bewegungen dieſer letzteren erzeugen, ohne daß hierdurch auch nur eine Spur von einem eigentlichen den Begriff des bloßen Mechanismus transcendirenden Leben oder von einer ſolchen Entwickelung zum Vorſchein kommen könnte. Einem Kant iſt daher die Natur unwiderſprechlich ein bloßes Aggregat von ſchlechthin gegebenen, an und für ſich einander fremden, rein mechaniſch wirkenden oder mechaniſche Bewegungen erzeugenden Atomen oder Elementen, wohingegen all' und jedes eigentliche Leben, was ſich in derſelben finden mag, von anderen, der Natur an und für ſich fremdartigen und äußerlichen, nämlich von den ſogenannten immateriellen Principien herrührt. Allein wer ſieht nicht, daß mit dieſen Beſtimmungen ſowohl die Einheit der Natur als die Würde derſelben, mit und neben dem Geiſte ein zwar ebenfalls geſchaffenes, ſo doch wahrhaftes und eigentliches Lebensprincip zu ſein, ganz und gar verloren geht [1])?

---

[1]) In der Anmerkung 2 zu p. 20 haben wir geſagt: „Die Materie oder beſſer: die dieſelbe conſtituirenden Elemente beſitzen nach Kant's Auffaſſung zwei Kräfte, Paſſivität und Reactivität, welche unter den entſprechenden Bedingungen, d. i. unter fremder Mitwirkung auch zu eigentlicher und wahrhafter Aeußerung gelangen. Zeigt nun aber, ſo heißt es dann weiter, eine jede Kraftäußerung irgend eines, wie immer beſchaffenen Weſens unwiderſprechlich, daß letzteres in einem Entwickelungs- oder Lebensproceſſe begriffen ſei, ſo wird auch der Materie nach Kant'ſcher Auffaſſung nicht all' und jedes Leben abgeſprochen werden dürfen." Es könnte ſcheinen, daß dieſer Ausſpruch durch die obige Deduction wieder aufgehoben und

Ganz anders dagegen wird es sich in beiden Beziehungen mit derjenigen Naturanschauung verhalten, welche wir über den unerschütterlichen Fundamenten der christlichen Creationsidee und einer wissenschaftlich durchgeführten Erkenntnißtheorie errichtet haben. Dieser zufolge muß die Natur als ein von dem allmächtigen Gotte in schlechthinniger Ein- und Ganzheit aus Nichts realisirtes oder wahrhaft geschaffenes Wesen primitive im Zustande gänzlicher Indifferenz oder Inactivität befindlich gedacht werden, welchen Zustand das Naturprincip aus sich allein aufzuheben schlechterdings außer Stande war. Vielmehr waren hierzu fremde, von einem actu lebendigen Wesen, d. i. von Gott selber ausgehende Einwirkungen erforderlich. In diesem Zustande seiner primitiven Indifferenz ist das Naturprincip als solches noch nicht Materie oder materieller Stoff, es sei denn, daß man dasselbe aus dem Grunde, weil es vom ersten Momente seines Daseins an die Bestimmung wie Befähigung zur Materialisirung schon in sich trägt, auch jetzt schon als materia prima bezeichnen will. Zur eigentlichen Materie wird das Naturprincip erst im Augenblicke seiner mit Hilfe fremder Einwirkungen herbeigeführten Differenzirung und zwar dadurch, daß dasselbe in diesem Vorgange seine ursprüngliche reale Einheit verliert und in lauter Bruchtheile oder Individualitäten auseinandergeht. Das unermeßliche Naturgebäude hat sich demnach in der Form, wie dasselbe vor unseren Augen anschaubar dasteht, aus einer ursprünglichen realen oder substanzialen Einheit entwickelt und in dieser ursprünglichen Daseinsweise der Natur als einer realen schlechthin ungetheilten Einheit oder Monade wird daher auch der Grund liegen, daß dieselbe, ungeachtet der unermeßlichen Vielheit von Individualitäten oder Bruchtheilen, in welchen jene ursprüngliche Einheit derselben untergegangen, dennoch unwidersprechlich die Idee eines Kosmos oder eines harmonisch geordneten, in all' seinen Theilen

---

vernichtet werde, was aber in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist. Denn nach dem in der Anmerkung zu p. 86 entwickelten Begriffe von „Leben" müssen allerdings im weiteren Sinne selbst die rein mechanischen Kraftäußerungen der Kant'schen Materie als Lebensäußerungen derselben bezeichnet und somit auch die Materie selber als in einem Lebens- respective Entwickelungsprocesse befindlich gedacht werden. Faßt man dagegen den Begriff des Lebens im Gegensatze zu dem Begriffe des bloßen Mechanismus in einem engeren Sinne, wie dieses oben geschehen ist, so wird man auch berechtigt sein, der Kant'schen Materie jedes eigentliche Leben und jede eigentliche Entwickelung abzusprechen, da alle nicht-mechanische oder über den Begriff des Mechanismus hinausfallende Natur-Erscheinungen Kant's Auffassung zufolge nicht von der Materie, sondern von den in derselben gegenwärtigen sogenannten immateriellen Substanzen oder Realprincipien effectuirt werden.

wesentlich zusammen gehörigen Ganzen zur Darstellung bringt. Hat daher Alexander von Humboldt in den Worten: „Physische Weltbeschreibung ist die denkende Betrachtung der durch Empirie gegebenen (sinnlichen) Erscheinungen als eines Naturganzen[1]," in Wirklichkeit die höchste Aufgabe hervorgehoben, welche dieser Wissenschaft gestellt ist, so wird die endliche Lösung derselben auch nur auf den von uns eingenommenen Standpunkten und unter Voraussetzung der primitiven Ein- und Ganzheit, sowie der später erfolgenden Theilung (Individualisirung oder Besonderung) des Naturprincips möglich sein, wohingegen bei der Statuirung einer unendlichen Menge an und für sich bestehender und gegen einander fremdartiger Atome oder Elemente, wie Kant will, die Idee der Einheit (Zusammengehörigkeit) und schön geordneten Harmonie der Natur oder mit einem Worte: der Natur als eines Kosmos ein ewiges undurchdringliches Geheimniß bleiben muß. Nicht weniger ist die Natur nach dieser Auffassung aber auch ebenso gut wie jeder Geist ein wahrhaftes und eigentliches ob zwar vom Geiste qualitativ verschiedenes und doch ebenfalls creatürliches Lebensprincip. Denn einmal mit Hilfe fremder Einwirkungen differenzirt oder in wirkliche Kraftthätigkeit versetzt, geht das durch die Differenzirung materialisirte Naturprincip oder, w. d. j., der materielle Stoff in Folge fortgesetzter Steigerung seiner beiden Kräfte eine unübersehbare Reihe von Entwickelungen hindurch, bis er mit der schließlichen Herausbildung der Sinnesorgane in den thierischen Individuen sogar zu einem wahrhaft subjectiven, d. i. zu einem die objective Sphäre der Natur verinnernden oder zur Vorstellung bringenden Leben aufwacht, wohingegen sich die Kant'sche Naturanschauung über die Idee eines bloßen Mechanismus zu erheben schlechterdings außer Stande ist.

Der letzte Unterschied zwischen beiden Naturanschauungen wird endlich dadurch herbeigeführt, daß Kant den von ihm statuirten materiellen Elementen als schlechthin ungetheilten und untheilbaren Einheiten an und für sich sogar alle Raum-Erfüllung und äußere Gestalt oder Figur von vornherein absprach, wie er dieses später in Folge seiner durchaus mangelhaften, ja verkehrten Auffassung der Genesis und Beschaffenheit des Substanzialitätsgedankens ebenfalls rücksichtlich der creatürlichen oder der zur Welt gehörigen Geister gethan hat. Hiermit hatte Kant die beiden gegensätzlichen (antithetischen) Factoren des geschaffenen Universums, den Geist und die Natur, wenn auch ohne sein Wissen und Wollen im Grunde zu bloß formalen Erscheinungen ohne allen

[1]) cf. „Kosmos," Band I. p. 31 u. 50.

und jeden ſubſtanzialen Charakter herabgedrückt. Da es nun aber, wie wir wiederholt hervorgehoben und durch die vorgenommene Reconſtruction des geiſtigen Selbſtbewußtſeins (Ichgedankens) nachgewieſen haben, dem Denkgeiſte des Menſchen ſchlechterdings unmöglich iſt, eine bloße Erſcheinung auf die Dauer feſtzuhalten, ohne derſelben zugleich eine wahrhafte Subſtanz oder Weſenheit unterzulegen, welcher jene inhärirt und von welcher dieſelbe getragen wird, ſo war Kant durch die in dieſer Schrift mitgetheilten Unterſuchungen auch auf einem Punkte angekommen, auf dem er unmöglich ſtehen bleiben konnte und von wo aus er ſich mit unwiderſtehlicher Gewalt zur Ausgleichung und Vermittelung des in jenen gewonnenen Reſultates aufgefordert fühlen mußte. Und worin anders hätte dieſe Vermittelung und Ausgleichung zu Stande kommen können, als darin, daß beiden, dem Geiſte und der Natur von nun an ein einziges gemeinſames Weſen (Realprincip) zu Grunde gelegt wurde, welchem dieſelben als bloße formale Erſcheinungen (Kräfte) inhärirend zu denken ſeien, zumal die Erſcheinungen, zu welchen Kant Geiſt und Natur herabgeſetzt hatte, keineswegs der Art waren, daß in der Folge zur Begründung derſelben zwei von einander qualitativ verſchiedene Realprincipien (Weſen) hätten poſtulirt werden können, wie eine kritiſche Darſtellung der Kant'ſchen Philoſophie zu zeigen die Aufgabe hat? Es iſt daher nicht zufällig, ſondern in dem Entwickelungsgange, den Kant vor der Aufführung ſeines philoſophiſchen Lehrſyſtems (Kriticismus) zurückgelegt, durchaus begründet, daß „die Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik" aus dem Jahre 1766 das letzte, freilich ſehr ſchwankende Monument ſind, welches der große Denker dem Dualismus der geſchaffenen Realprincipien geſetzt hat, und daß ſchon in der erſten dieſen nachfolgenden Arbeit von philoſophiſchem Gehalte, in ſeiner Habilitationsſchrift aus dem Jahre 1770 unter dem Titel: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis [1]," und noch mehr in der aus dem Jahre 1781 datirenden „Kritik der reinen Vernunft [2]," ſowie in allen ſeinen ſpäteren philoſophiſchen Werken der Monismus oder die Weſens-Einheit von Geiſt und Natur als das unantaſtbare Fundament der Wiſſenſchaft zur ſtillſchweigenden Vorausſetzung genommen wird. Dagegen wird der von uns vorgetragene Weſens-Unterſchied (Dualismus) von Geiſt und Natur nicht Gefahr laufen können, ebenfalls in die Weſens-Einheit oder den Monismus beider Realprincipien jemals

---

1) cf. Kant's ſämmtliche Werke, Band I. p. 301 flg.
2) l. c. Bd. II.

umgewandelt zu werden. Denn wie wir einerseits in jedem Geiste ein wahrhaftes in und an sich selber seiendes Wesen oder Realprincip erkannt haben, das keinem anderen Realprincipe inhärirend gedacht werden kann, sondern selber der substanziale Träger aller seiner formalen Erscheinungen ist, so auch haben wir andererseits der Natur als dem dem Geiste gegensätzlichen Factor innerhalb des geschaffenen Universums ihren wahrhaft realen und substanzialen Charakter bewahrt und zwar dadurch, daß wir derselben in gleicher Weise wie jedem Geiste ein Sein in und an ihr selber vindicirt haben, wodurch dieselbe ebenfalls befähigt ist, die in sich subsistirende Causalität aller ihrer bloß formalen Erscheinungen zu sein. Und so ist uns denn — um auf den in Rede stehenden Gegenstand zurückzukommen — nach Anleitung der Creationsidee des positiven Christenthums und der Resultate, welche uns eine wissenschaftlich ausgeführte Erkenntnißtheorie an die Hand gibt, die Natur ein eigentliches und wahrhaftes, d. i. ein in und an sich selber seiendes, keinem anderen Realprincipe inhärirendes, von dem allmächtigen Gotte unmittelbar aus Nichts gesetztes oder geschaffenes und daher als solches, als bloße Setzung Gottes primitive schlechthin ungetheiltes, ein- und ganzheitliches, sowie ein ursprünglich völlig indifferentes oder noch ganz und gar inactives, aber doch räumliches und äußerlich gestaltetes Wesen oder Realprincip, welchem zugleich die Bestimmung von Seiten Gottes und die Befähigung innewohnt, auf Veranlassung fremder Einwirkung sich zu differenziren und in dieser seiner Differenzirung sich zu materialisiren, oder in lauter materielle Individualitäten auseinanderzugehen, um auf Grundlage einer substanzialen Theilung ein Leben zu führen, durch welches es sich als ein von jedem Geiste qualitativ verschiedenes Wesen zur Offenbarung bringt. Diese Auffassung der Natur verbreitet, wenn nicht alles täuscht, eine solch' herrliche Fülle von Licht über die ohne Wegweiser in chaotischem Durcheinander sich darbietenden Natur-Erscheinungen, daß dieselbe, gehörig beachtet, dem einzelnen Erforscher des Naturlebens die Arbeit bedeutend erleichtern und die verschiedenen Zweige der Naturwissenschaften der endlichen Erreichung des höchsten denselben gesteckten Zieles, des Nachweises der durch Erfahrung gegebenen sinnlichen Erscheinungen als eines — wir setzen hinzu — von dem allmächtigen Gotte geschaffenen und mit wunderbarer Weisheit harmonisch geordneten Naturganzen entgegenführen muß. —

Inhalts-Angabe.

	Pag.
Vorrede	III—XII
Erstes Kapitel.	
Einleitung; die Materie und ihre Elemente	1— 31
Zweites Kapitel.	
Begriff und Wesen des Geistes	32— 63
Drittes Kapitel.	
Die Creationsidee des positiven Christenthums	64—105
Viertes Kapitel.	
Kant's Pneumatologie im Lichte der christlichen Schöpfungslehre . .	106—141
Fünftes Kapitel.	
Kritischer Rückblick auf Kant's Naturanschauung	142—207

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.

Kor—15.

Kant's

Dualismus von Geist und Natur

aus dem Jahre 1766

und

der des positiven Christenthums

von

Dr. Theodor Weber,
Religionslehrer am Königl. katholischen Gymnasium zu Breslau.

Breslau, 1866.
G. P. Aderholz' Buchhandlung
(G. Porsch).